

Tikėjimo kasdienybės trikdymai: religija, asmuo ir moralės konstravimas

Danguolė Svidinskaitė

Žmogaus santykis su religija dabartinėje Lietuvoje kartais apibūdinamas kaip formalus, priklausomas nuo Bažnyčios, nepagrįstas asmenine patirtimi ir įsitikinimais. Kritikuojamas ir vyresnių žmonių tikėjimas. Tačiau ką apie savo (o kartu ir kitų) ryšį su religija mano asmuo, kuris lanko bažnyčią, atlieka kitas religines praktikas, pripažįsta Bažnyčios kaip religinės institucijos autoritetą? Nagrinėjant asmens santykį su religija XX a. pabaigoje, straipsnyje analizuojamas jo religijos supratimas ir tikėjimo trikdymai. Pasirinkus nagrinėti vieną atvejį siekiama atkreipti dėmesį į asmeninį vertinimų kontekstą. Taip norima pažymėti jo, kaip ir daugelio žmonių, požiūrių bei vertinimų, kurie priklauso nuo asmens gyvenimo istorijos, individualumą. Žmogus, su kuriuo kalbėtasi, yra vyresnio amžiaus vyras ir gyveno Dzūkijoje. Jis save priskyrė katalikų konfesijai.

Danguolė Svidinskaitė, Lietuvos istorijos institutas, Etnologijos skyrius, Kražių 5, LT-01108 Vilnius, el. paštas: svidinskaite@istorija.lt

Nors dabartinėje Lietuvoje akcentuojama religijos svarba, žmogaus santykis su religija kartais apibūdinamas kaip formalus, parodomasis religinių praktikų atlikimas, jis suvaržytas bendruomeninių normų, sustingęs, daugiau pripažįstantis Bažnyčios autoritetą nei pagrįstas asmenine patirtimi ir įsitikinimais. Daugiausia kalbama apie katalikų arba krikščioniškąjį tikėjimą. Tokiuose žodiniuose ir spaudoje pasirodžiusiuose svarstymuose kritikos sulaukia vyresnių žmonių tikėjimas kaip daręs ir tebedaręs įtaką ir jaunesnių kartų tikėjimui. Jaunesnėms kartoms tai yra kultūrinis paveldas, tradicija, pagrįsta „praėjusio amžiaus valstiečio sąmone“. Taip iškyla tikro ir netikro tikėjimo klausimas. Pažymima, kad tokiai padėčiai turis įtakos ir religinės institucijos konservatyvumas (Laumenskaitė 1991: 9–10; Grigas 1998: 39–41; Maslauskaitė, Navickas 2000: 81). Kai lyginama krikščioniškoji Vidurio, Rytų ir Vakarų Europos tapatybė, taip pat teigiama, kad pirmuoju atveju būti krikščioniu reiškia konkretų elgesį ir ritualus, kontroliuojamus bažnytinės valdžios, o antruoju atveju patys

žmonės nusprendžia, kas juos sieja su krikščioniškąja bendruomene (Lombaerts 2002: 70–71). Be abejo, egzistuoja socialiniai ir kultūriniai religinių nuostatų skirtumai. Tačiau norėtuši atkreipti dėmesį į tai, kad minėtieji religingumo modeliai skiriasi asmens vaidmens nuvertinimu arba, atvirkščiai, sureikšminimu. Religijos sociologijoje išskiriami „bažnytinio“ ir „individualaus“ religingumo tipai – jais naudotasi atliekant tyrimą ir Lietuvoje. Pirmuoju atveju asmens religingumas siejamas su Bažnyčios institucijos (ir bendruomenės) nuostatomis ir žmogui „nebereikia galvoti, kas jo laukia“. Antruoju atveju teigiama, kad pats žmogus atsirenka tai, kas jam priimtina, ir formuoja savo požiūrį, nepriiskirdamas savęs jokiai religinei bendruomenei (Matakaitė 2002; Matakaitė 2003a: 37; Matakaitė 2003b; Matakaitė 2004). Minėtais atvejais vis dėlto kyla klausimas, ką apie savo ir kitų ryšį su religija mano (ar nieko nemano) asmuo, kuris lanko bažnyčią, atlieka kitas religines praktikas, pripažįsta Bažnyčios kaip religinės institucijos autoritetą.

Kiekvieną religiją apibūdina tam tikri tikėjimai, praktikos, religinė organizacija. Svarbus ir dvasininkų vaidmuo, nes jie padeda įgyvendinti religijos keliamus reikalavimus. Atliekant etnografinius lauko tyrimus, nuo dešimties dienų iki mėnesio ir ilgiau buvo apsigyvenama miestelyje ar bažnytkaimyje ir aiškinamasi, koks žmonių santykis su religija konkrečioje aplinkoje. Žmonės, vieni paklausti, kiti neklausti, vieni atvirai, kiti ne taip atvirai, išsakydavo savo mintis, neretai kritiškas, ir apie dvasininkus, dažniausiai kunigus. Tai pasakydavo žmonės, save apibūdinę ir tikinčiais, ir netikinčiais. Taigi susidarė įspūdis, kad dvasininkų tema yra pakankamai svarbi ir su žmogaus požiūriu į religiją susijusi tema. Be to, gyvenant krašte, kuriame atliekamas tyrimas, nuolat pastebimi (ir sąmoningai, ir atsitiktinai) su tiriamąja tema susiję reiškiniai. Pavyzdžiui, žiniasklaidoje šalia teigiamų dvasininkų elgesio pavyzdžių šių dienų Lietuvoje pateikiami ir neigiami. Visa tai paskatino pasirinkti straipsnio tikslą – nagrinėjant asmens santykį su religija, analizuoti su dvasininkais bei religine institucija susijusius jo tikėjimo trikdymus. Iškelti klausimai: kaip žmogus supranta tikėjimą ir kodėl jis trikdomas? Kaip dvasininkai jį trikdo? Kokį moralinį sprendimą straipsnyje aptariamose situacijose pasirenka asmuo ir kas pagrindžia jo žinojimą, turintį ir moralinę išraišką?

Kalbėdama su žmonėmis, daugiau vartočiau „tikėjimo“ terminą. Jis reiškia asmenišką ryšį su religija, t. y. didesnę ar mažesnę tam tikrų religinių normų pripažinimą. Tačiau šis terminas apibūdina ne tik vidinę psichologinę būseną – tikėjimą ar netikėjimą kuo nors, – bet ir su religija susijusį elgesį¹. Jis artimas ir tikybos, konfesijos sąvokoms.

¹ Apie „tikėjimo“ sąvoką bei į etninio-religinio tapatumo Šiaurės Tailande vidinę būklę (*interiority*) nurodančių sąvokų kritiką žr., pavyzdžiui, Tooker 1992. Apie „tikėjimo“ sąvokos reikšmes bei jų kaitą krikščioniškoje tradicijoje žr. Ruel 2002.

Straipsnyje pasirinktas nagrinėti etnografinis atvejis atrodė tinkamas pateikti kaip asmens (kartu ir kitų) tikėjimo apmąstymo pavyzdys. Pasirinkti jį paskatino nuo pat pokalbio su žmogumi pradžios išryškėjęs kritinis jo požiūris į savo ir kitų žmonių santykį su religija, taip pat ir į dvasininkus. Kritiškumu šis atvejis pasirodė net pranokęs kitų tos vietovės žmonių vertinimus. 2000 m. rugpjūčio mėn. atliekant etnografinius tyrimus Dzūkijoje, šis vyras pokalbio pradžioje, t. y. iš karto, kai tik pasakiau, kokių tikslu atėjusi, pasakė, kad gyvenime „viskas pasikeitė. Ir tikėjimas buvo kitokis. Kitoki kunigai buvo, kitap viską“ (IIES², b. 2167, l. 254). Dvasininkai buvo viena pirmųjų temų, kuria prasidėjo pokalbis. Vėliau pašnekovas vėl prie jos sugrįždavo. Vyras atkreipė dėmesį ir į kitus jo tikėjimą trikdančius veiksnius – jie šiame straipsnyje dabar nebus aptariami. Beje, pas šį žmogų lankiausi du kartus ir per visą pokalbį, tiksliau, per abu pokalbius, gvildinti jam svarbūs socialiniai kultūriniai ir moraliniai pasikeitimai. Viena vertus, pats pašnekovas juos akcentavo. Kita vertus, siekiau išsiaiškinti jo požiūrius bei vertinimus. Pokalbis buvo pusiau struktūruotas interviu. Atsakydamas į mano klausimus, vyras pakreipdavo pokalbį rūpima linkme ir šiek tiek pakeisdavo numatytą klausimų seką. Tai vertė mane atrinkinėti ir man rūpimus išsiaiškinti klausimus, tačiau kartu atskleidavo ir mano pašnekovui svarbias problemas.

Pasirinkdama nagrinėti vieną atvejį, stengiausi atkreipti dėmesį į asmeninį pašnekovo dėstomų vertinimų kontekstą, kuris paprastai dingsta nagrinėjant grupę, kai remiamasi daugeliu atvejų ir ieškoma bendrumų. Tad norėčiau pažymėti šio atvejo, kaip ir beveik kiekvieno žmogaus požiūrių bei vertinimų, individualumą, kuris siejasi su žmogaus gyvenimo istorija. Žinoma, apie tai „tyrėjas“ sužino tiek, kiek kitas žmogus su juo pasidalija.

Mano pašnekovas gimė XX a. antrojo dešimtmečio pradžioje Dzūkijos kaimė ir ilgą laiką ten gyveno. Pasak jo pasakojimo, XX a. antrojo dešimtmečio pabaigoje – ketvirtajame dešimtmetyje jo kaimas priklausė lenkų valdomai teritorijai. Aštuntojo dešimtmečio antrojoje pusėje vyras persikėlė į maždaug už 12–13 km esantį miestelį, kuriame ir tebegyveno. Jis pasakojo ne tik apie posovietinės Lietuvos padėtį, bet ir su ankstesniais jo gyvenimo laikotarpiais susijusius XX a. įvykius. Vyro išsilavinimas – pradinis. Jis – lietuvis. Be lietuvių, šiame krašte gyveno ir gyvena šiek tiek lenkų, rusų, XX a. pirmojoje pusėje buvo ir žydų. Vyras save priskyrė katalikų konfesijai. Dabartiniu metu tyrinėjamame krašte dauguma gyventojų yra katalikai. Tačiau, be jų, yra ir stačiatikių tikėjimą išpažįstančių žmonių. Pavieniai žmonės save priskiria ir „šiuolaikiams“ netradiciniams tikėjimams.

² Lietuvos istorijos instituto Etnologijos skyriaus archyvas.

Pasirenkant asmenį

Požiūris į tyrinėjamą asmenį socialinėje ir kultūrinėje antropologijoje yra dviprasmiškas. Vieni tyrinėtojai mano, kad rodyti dėmesį jam nėra antropologijos reikalas, nes ji nagrinėja socialinius ir kultūrinius dalykus. Kitų nuomonė priešinga: būtina atkreipti dėmesį į kitų žmonių savęs pačių sąmoningumą. Pavyzdžiui, į tai atkreipė dėmesį Anthony P. Cohenas 1994 m. išleistoje knygoje *Savimone. Alternatyvi tapatumo antropologija*. Jį domino, kaip individai supranta save ir kaip formuoja socialinius kontekstus ir aplinkybes. Jis nesiekė asmens atskirti nuo socialinės aplinkos, o, atvirkščiai, stengėsi giliau pažvelgti į socialinį tapatumą, sureikšminti ryšį tarp žmogaus ir visuomenės (Cohen 2003). Jo nuomone, kiekvienas individas yra daugiamatis. Socialinės grupės yra sudėtingų individų susibūrimas, tad jos yra daug sudėtingesnės ir reikėtų jas aprašyti ir aiškinti subtiliau ir jautriau nei paprastą vaidmenų derinį (Cohen 2003: 7).

Teoriškai nagrinėdama kultūros ir asmens (*self*) tarpusavio santykį, Dorothy Holland išskyrė tris tarpusavyje susijusius dėmenis. Pirma, tai kultūriškai ir socialiai sukonstruoti asmens (*self*) diskursai ir praktikos, kurie šiuolaikiniuose tyrinėjimuose laikomi tikrais (gyvais) asmens instrumentais – jį struktūriškai išreiškiančiais tarpininkais. Skirtumai tarp minėtų diskursų ir praktikų priklauso nuo galios santykių ir su jais susijusios institucinės infrastruktūros. Antra, asmuo (*self*) nagrinėjamas kaip procesas. Trečia, pripažįstama, kad asmuo (*self*) yra daugialypis (Holland 1997: 172).

Martinus Sökefeldas nagrinėjo asmens (*self*), tapatybės ir kultūros tarpusavio sąsajas. Jis pažymėjo esminę tapatybės, arba identiteto, sąvokos reikšmės pasikeitimą paskutiniaisiais XX a. dešimtmečiais. Ši sąvoka iš pradžių reiškė „vienodumą“. Psichologijoje ji reiškė daugiausia vaikystėje susiformavusias pagrindines asmenybės savybes, kurios buvo daugiau ar mažiau įsitvirtinusios. Kitaip sakant, ji suvokta kaip savęs tapatumas, kuris žmogų darė asmeniu ir veikiančiu individu. Į asmenybės nesuderinamumą, t. y. netapatumą, buvo žiūrima kaip į pažeidimą ar net psichinę ligą. Socialinėje antropologijoje ši sąvoka daugiausia vartota kalbant apie etninį tapatumą. Šiuo atveju akcentuotas savęs ir kitų tapatumas, t. y. sąmoningas suvokimas turint bendrų bruožų (pvz., kalbą, kultūrą ir t. t.) su grupės nariais. Tai reiškė grupinį tapatumą. Abiejų mokslų vartotas tapatybės sąvokas siejo tai, jog iš esmės ji suvokta kaip viena. Vėliau psichologijoje pradėta vartoti sudėtinių tapatybių, suirusio, nepastovaus, daugialypio, sudėtingo asmens (*self*) sąvokas. Socialiniuose ir kultūros moksluose kalbant apie socialinį tapatumą, dažnai nurodomas skirtingumas ir šitaip pabrėžiama ne viena, o daugybė tapatybių. Pasak Sökefeldo, tapatybė galima tik tuomet, kai egzistuoja daugiau nei viena tapatybė. Tad, jo manymu,

reikėtų atkreipti dėmesį į asmens arba individualų tapatumą (*self*) (Sökefeld 1999: 417–418). Kodėl asmuo svarbus religijos tyrinėjimuose?

Religinis apmąstymas ir moralė

Aiškinantis žmogaus santykį su religija, išskyla naudojamų teorinių bei metodologinių priemonių klausimas. Nuo jų taip pat priklauso, ar leidžiama pasirodyti tam, kas ne visuomet arba iš viso nematoma įprastose religinėse praktikose. Ką žmogus galvoja? Tikinčių ir tikėjamą praktikuojančių žmonių požiūriai į religines idėjas ir veiksmus gali būti dviprasmiški, priešaringi. Jiems, be tikrumo, įsitikinimo, žinojimo, kartais būdingas netikrumas, abejonės, skeptiškumas, kritika ar apsimetinėjimas. Į tai atkreipė dėmesį Christianas Kordtas Højbjergas siekdamas kokybiškiau suprasti ritualo ir religijos prigimtį. Jo nuomone, išskyrus kai kuriuos ankstesnius darbus, socialinė ir kultūrinė antropologija tam skyrė per mažai dėmesio. Jo apibūdintas religinis refleksyvumas (*reflexivity*) reiškia tai, kaip žmonės, išpažįstantys religinius tikėjimus ir dalyvaujantys religinėje veikloje, apmąsto šias religines idėjas ir veiksmus. Jis, pasak autoriaus, atspindi bendresnį „posūkį į refleksyvumą“ šiuolaikiniuose socialiniuose ir kultūros moksluose (Højbjerg 2002: 1–4). Remdamasi religinio refleksyvumo analogija ir atkreipdama dėmesį į dviprasmiškas nuostatas dėl religijos, religinių autoritetų, konkrečių religinių praktikų ir jose dalyvaujančių, siekiu geriau suprasti asmens santykį su religija. Minėta metodologinė nuostata stengiasi įveikti socialinės organizacijos formų ir mąstymo procesų įvairiose visuomenėse ir kultūrose dichotomizavimą, paveldėtą, pasak Højbjergo, iš XIX ir XX a. pradžios filosofijos ir sociologijos. Šis autorius išskyrė tris grupes darbų, metusių iššūkį refleksyvaus apmąstymo neigimui. Pirma, tai darbai, kritikuojantys modernybės ir pomodernybės studijoms būdingą atvirą ar paslėptą etnocentrizmą. Šios studijos siekia neigti žmonių veikimą (*agency*), kūrybingumą ir refleksyvumą rašto neturinčiose ar pokolonijinėse, marginalizuotose visuomenėse, aprašytose kaip statiškos ir susietos tradicijos. Antra darbų grupė metė iššūkį žinojimo teorijai, pabrėžiančiai racionalumo diskusiją, kai priešinamas tikėjimas ir žinojimas. Jie pateikė alternatyvaus pažinimo galimybę. Šis pažinimas pabrėžia praktiką ir socialinę patirtį, o idėjos, tarp jų ir religiniai tikėjimai, yra netikrumų pasaulyje veikiančios galios strategijos ir sritys. Be to, teigiama, kad religinės idėjos ir tikėjimai retai būna įtvirtinti (fiksiuoti) ar nuoseklūs, stiprūs, pastovūs, – tai dažnai skelbė racionalumo diskusija. Trečia darbų grupė atskleidžia kognityvinio mokslo mestus iššūkius refleksyvumo neigimui ir kognityvinių skirtumų tarp atskirų visuomenės raidos tarpsnių sureikšminimui, ką teigė modernizacijos požiūris ir racionalumo diskusija. Pažy-

mima, jog ankstyvoje vaikystėje atsirandantis refleksyvus sąmoningumas ne tik itin svarbus tolesniam kultūriniam mokymuisi ir supratimo formavimuisi, bet jis pasirodo esąs skiriamasis žmonių bruožas. Jis aprašomas kaip gebėjimas, leidžiantis žmonėms abejoti ir ne(pasi)tikėti, taip pat perdirbti tą informaciją, kurios jie iki galo nesupranta (Højbjerg 2002: 4–6).

Nors mąstymas, svarstymas (*reflection*) niekada nebūna laisvas nuo galios tinklų, jis yra moralinės prigimties (Lambek 2000: 312–313). Moralė socialinėje ir kultūrinėje antropologijoje apibūdinama kaip su žmonių elgesiu susijusių normų sritis. Šioms normoms būdinga tai, kad jas patvirtina ne praktiniai jų padariniai, bet veikiau vidinis jų „gerumas“ ar „blogumas“ (Seymour-Smith 1987: 199). Būtent moralės svarbą pažymėjo Michaelis Lambekas, nagrinėdamas religijos antropologijos ir socialinės teorijos pertvarkymo perspektyvas. Pasak jo, nors religija neišvengiamai susijusi su galios pritaikymu, pripratiniu (natūralizavimu) ir pasaulio, kurį ji konstruoja ar paveldi, įteisinimu ar pašventinimu, ji taip pat duoda galimybę įprasminti veiklą (ir ją nukreipia). Todėl žinojimo ir galios ryšio nagrinėjimus papildė moralė, o moralinius svarstymus – praktika (Lambek 2000: 309). Aiškindamasi socialinį moralės konstravimą, Signe Howell pabrėžė empirinių įvairių moralinių diskursų ir diskursyviųjų praktikų tyrimą. Jos sudarytame leidinyje *Moralijų etnografija* siekiama suprasti skirtingų moralinių tvarkų egzistavimą ir konstravimą įvairiose visuomenėse (Howell 1997).

Straipsnyje nagrinėjamame tikėjimo apmąstymo pavyzdyje taip pat atskleidžiamas moralinės ir socialinės tvarkos supratimas. Čia bus siekiama pažvelgti į eilinio žmogaus ir dvasininkų bei Bažnyčios tarpusavio santykius. Pradėdama nagrinėti, kaip mano pašnekovas suprato tikėjimą, aptarsiu vietos žmonių (dažniau kaimo žmonių, parapijiečių) ir Bažnyčios, dvasininko tarpusavio ryšius, į kuriuos atkreiptas dėmesys Lietuvos ir jai gretimų kraštų tyrinėjimuose.

Tikintieji, religinė institucija ir dvasininkas

Dar Émile'is Durkheimas 1912 m. išleistame darbe *Elementarios religinio gyvenimo formos*, remdamasis centrinės Australijos tyrinėjimais, parodė, kad religija yra vienas esminių visuomeniškumo (socialumo) pagrindų. Šis darbas turėjo didelę įtaką religijos antropologijai ir apskritai socialiniams ir kultūros mokslams. Autorius religiją apibūdino kaip vientisą tikėjimų ir praktikų, susijusių su šventais, draudžiamais dalykais, sistema. Tie tikėjimai ir praktikos susieja į vieną moralinę bendruomenę, kurią autorius vadino Bažnyčia, visus prie jos prisijungiančius (Durkheim 1991: 108–109).

Tokia „moraline bendruomenė“ būtų galima laikyti ir religinę kaimo bendruomenę Lietuvoje. Jonas Mardosa, nagrinėjęs viešas kaimo religinio gyvenimo formas Lietuvoje XX a. pirmojoje pusėje, Punsko apylinkėse XX a., išskyrė savarankiškai kaimo bendruomenėje gyventojų atliekamas apeigas, religinę veiklą kaime, dalyvaujant kunigams, ir kolektyvinių kaimo gyventojų dalyvavimą bažnytinėse apeigose. Jis pažymėjo asmens, kaimo bendruomenės ir parapijos, kaip Katalikų Bažnyčios struktūrinio elemento, tikslų sutapimą. Pasak šio autoriaus, iki XX a. vidurio religija ir Bažnyčia Lietuvoje buvo savita visuomenės organizavimo forma (Mardosa 1996; Mardosa 1999a). Tačiau šalia minėtos bendruomenės matyti ir individas – religinės institucijos atstovas bei jo vaidmuo parapijos, kaimo bendrijoje. Apie Žolinės šventę rašiusi Aldona Vaicekauskienė pažymėjo kunigo, atvykusio į Punską XX a. septintojo dešimtmečio pabaigoje, vaidmenį. Jis daug dėmesio skyrė šios šventės procesijos pertvarkymui, pavyzdžiui, ragino savo parapijiečius pinti kitose parapijose matytus javų vainikus. Kaip teigė autorė, vainikų pynimas labai greitai prigijo ir tapo lietuvių kaimų pasirodymo forma. Ji atkreipė dėmesį ir į pavienių parapijiečių vaidmenį (žr., pvz., Vaicekauskienė 1995; Vaicekauskienė 2004). Angelė Vyšniauskaitė, tyrinėjusi lietuvių vedybas Lietuvoje XIX a. antrojoje pusėje – XX a., pažymėjo Bažnyčios įtaką (Vyšniauskaitė 1995a: 282, 284, 290–294). Tai pažymėjo ir Vaicekauskienė, rašydama apie krikščioniškuosius Punsko parapijos vestuvių aspektus XX a. (Vaicekauskienė 1997). Rasa Paukštytė, akcentavusi religinės institucijos įtaką vaiko krikštui Lietuvoje XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje, nagrinėjo liaudiškuosius tikėjimus bei praktikas (Paukštytė 1999). Ji rašė, kad kūdikį ir jo motiną įteisindavo tiek Bažnyčia, tiek kaimo bendruomenė. Pasak jos, „krikšto sakramentas suteikia žmogui krikščionio statusą, o naminėmis apeigomis jis įvedamas į šeimą ir kaimo bendriją“ (Paukštytė 1999: 119). Besidomint, kaip religinė institucija, bendruomenė ir atskiri asmenys suprato šventinto vandens, ugnies, verbos paskirtį ir juos naudojo Trakų dekanate XX a., paaiškėjo, kad žmonės dažnai naudojo juos plačiau ir įvairiau, nei apibrėžė Bažnyčia. Nors kartais kunigas paragindavo parapijiečius parsinešti šventintos ugnies, patardavo, kaip vartoti šventintą vandenį, paruošti verbą ir ką su ja daryti, jie paprastai apie tai sužinodavo iš šeimos ir vietinių žmonių (Svidinskaitė 1999; Svidinskaitė 2000; Svidinskaitė 2001). Kunigas pašventindavo augaliją, tačiau veiksmai su verba iki jos pašventinimo ir vėliau, ją pašventinus, buvo žmonių reikalas, jie jai suteikdavo ir prasmę (Svidinskaitė 2001: 216–221).

Eilinių žmonių reikšmingumas pažymėtas ne tik lokaliniu mastu, jie svarbūs ir vykstant visuomeniniams pertvarkymams. Istoriniuose tyrinėjimuose nagrinėjant Katalikų Bažnyčios ir jos atstovų vaidmenį religiniame tautiniame judėjime, bažnyčių ir parapijų, lietuvių etninės grupės padėtį, taip pat atkreip-

tas dėmesys ir į pasauliečių nuostatas bei elgesį: vienais atvejais jie klausė dvasininkų, juos rėmė, prašydavo jų pagalbos, kitais atvejais priešinosi palai-kantiems rusinimą, stačiatikinimą, lenkinimą. Tad žmonės pasirodė esą ne tik pasyvūs, bet ir aktyvūs socialinių procesų dalyviai. Išryškėjo ir prieštaravimai tarp religinės institucijos ir eilinių žmonių požiūrių bei veiksmų. Edvardas Vidmantas tyrinėjo religinį tautinį XIX a. antrosios pusės – XX a. pradžios sąjūdį Lietuvoje (Vidmantas 1995). Bronius Kviklys atkreipė dėmesį į parapijiečių ir dvasininkų santykius dėl lietuvių kalbos vartojimo per pridėtines pamal-das, taip pat kitų religinių veiklų metu įvairiose lietuviškose parapijose (dau-giausia XX a. pirmojoje pusėje) (Kviklys 1980–1987). Janina Bucevičiūtė tyrinėjo bažnyčių ir parapijų padėtį Telšių vyskupijoje po Antrojo pasaulinio karo. Ji rašė apie dvasininkų ir parapijiečių priešinimąsi bažnyčių uždarymui (Bucevičiūtė 1998). Krzysztof Tarka tyrinėjo religinį lietuvių gyvenimą bei jo varžymus Lenkijoje po Antrojo pasaulinio karo. Analizuodamas Katalikų Bažnyčios, dva-sininkų nuostatas ir veiklą, jis atskleidė bendruomenės požiūrį bei nuostata, jos santykius su bažnytine valdžia, dvasininkais, lenkų tikinčiaisiais, kylančius konfliktus ir jų sprendimo būdus. Svarbiausia problema buvo lietuviškų pridė-tinių pamaldų panaikinimas keliose parapijose, jų trukdymas į bažnyčią pasky-rus lietuvių kalbos nemokantį kunigą. Su tuo susijęs sakramentų teikimas, ėji-mas išpažinties, religijos mokymas, pamokslai ne lietuvių kalba, pamaldų tvarkos keitimas, lietuviškos parapijos skaidymas siekiant įkurti naują parapiją (Tarka 1998). Su minėtais darbais siejasi K. Gudaičio lietuvių evangelikų religinio gy-venimo tyrinėjimas. Aptardamas Evangelikų Liuteronų Bažnyčios veiklą Di-džiojoje ir Mažojoje Lietuvoje XX a. pirmojoje pusėje, jis užsiminė ir apie para-pijų gyventojų santykius su bažnytine valdžia, su lietuvių ir vokiečių dvasininkais, jų rėmimą ir priešinimąsi vokiečių politikai (Gudaitis 1957: 56–104).

Stačiatikių Bažnyčios tyrinėtojai užsiminė apie jos parapijiečių ir instituci-jos bei jos atstovų santykius tarpukario Lietuvoje: žmonių paramą Bažnyčiai bei dvasininkams, dvasininkų ir pasauliečių bendradarbiavimą įkuriant religi-nes draugijas, dvasininkų ir parapijų gyventojų protestus Lietuvos vyriausybei nusavinant cerkves, miestelių ir bažnytkaimių žmonių gyvenimą pagyvinusias aukštų dvasininkų vizitacijas, gana abejingą parapijiečių reakciją į finansinius išpareigojimus parapijai ir vyskupijai, jaunosios kartos tolimą nuo Bažnyčios. Atkreiptas dėmesys į katalikų parapijiečių neigiamą požiūrį į kai kuriuos sta-čiatikių dvasininkus, kurių veikla anksčiau buvo nukreipta prieš lietuvius, į katalikų dvasininkų įtaką stačiatikiams pereinant į katalikybę (Laukaitytė 2003: 38, 83–84, 86–87; Marcinkevičius, Kaubrys 2003: 98, 114, 124–127, 152, 154–155, 165–166, 206).

Dalia Marcinkevičienė, analizavusi katalikų moterystės sakramento administravimą bei priežiūrą, atskleidė parapijiečių požiūrį į vedybas ir skyrybas bei santykius su minėta sakramenta administravusiais dvasininkais Lietuvoje XIX–XX a. pradžioje (Marcinkevičienė 1999).

Eilinių žmonių ir dvasininkų tarpusavio santykiai minėti vyskupijos, parapijų istorijose (pvz., Paltarokas 1998; Jegelevičius 2002: 518–525, 859–861, 882–883, 892, 896–897, 926, 1271, 1273, 1278), dvasininkų gyvenimo ir veiklos aprašymuose (pvz., Gaida 1981: 11–17, 19–20, 27, 31, 39, 70, 216–217; Kučas 1979: 303–305, 341–343, 346, 348, 405–406, 420–424, 502–511, 515–516; Maldeikis 1975: 225, 227–232, 359–360; Raitelaitytė 1997: 304–313). Kaimo bendruomenę Rytų Lietuvoje tyrinėjusi sociologė Anelė Vosyliūtė pažymėjo Katalikų Bažnyčios autoritetą žmonėms ir atkreipė dėmesį į liberalesnes nuostatas (Vosyliūtė 2002: 88–92). Kalbininkas Zigmas Zinkevičius taip pat tyrinėjo lietuvių kalbos vartojimą bažnyčiose XIX–XX a. sandūroje, paminėjo lietuvių ir lenkų parapijiečių požiūrius bei elgesį (Zinkevičius 1995).

Kadangi religinėje moralinėje bendruomenėje svarbūs žmonių (kartais pažymėti ir individai) požiūriai ir veiksmai, reikšmingi ir jų apmąstymai.

Tikėjimas kaip moralinė ir socialinė tvarka

Šiame straipsnyje analizuojamas asmens tikėjimas neatskiriamas nuo tam tikro religinio elgesio. Jis buvo suprantamas kaip tam tikra tvarka – tam tikrų veiksmų kartojimas. Šioje tvarkoje tikėjimas, moraliniai vertinimai ir elgesys buvo neatskiriama. Jie veikė kaip moralinė ir socialinė tvarka. Mano pašnekovas sakė lankąs bažnyčią, einąs išpažinties, giedąs rožančių bažnyčioje. Jis taip pat jautė pareigą eiti giedoti prie mirusiųjų. Šiai tvarkai būdingas bendruomeniškumas, tačiau ji palaikyta individualiai. Norėtusi pažymėti, kad ši tvarka buvo sudaryta. Ją sudaryti padėjo nuo vaikystės svarbūs artimiausi žmonės, ypač mama, taip pat šeimos aplinka, įprotis. Savo tikėjimą vyras daugiausia siejo su mama, kuri jį nuo mažens mokė persižegnoti, poterių ir pan. Prisimindamas vaikystę, jis pasakojo, kad „...anksčiau iš mažens visi buvo pripraci, ar paskėliš, ar guldamas. Karves gydami namuosa (rytais, ant pusryčių) nusiėmam kepures, poteriaunam“ (IIES, b. 2167, l. 255). Tai panašu į tai, ką Irena Čepienė rašė apie nuolatinį vaikų religinį auklėjimą Lietuvos kaime XX a. pirmojoje pusėje. Pasak jos, jis vyko šeimos kasdiniame krikščioniškame gyvenime. Vaikų religinis auklėjimas buvo pagrįstas šeimos, kaimo žmonių religine patirtimi ir praktika (Čepienė 1997; Račiūnaitė 2002: 73–75, 81). Taigi vaikystėje formuotam vyro religingumui būdinga tam tikra tvarka, prie kurios šeima ir kiti vietiniai žmonės, atrodė, buvo pripratę ir kurios stengėsi laikytis. Turbūt

todėl ir dabar, kalbėdamas apie savo tikėjimą, jis kartu akcentavo savo šeimos religinį tapatumą, kurį rodė jo gimtadienio proga susirinkusių šeimos nariųėjimas į bažnyčią: „Tikinti. Vakar buvom bažnyčion visi. Paskui iš bažnyčios visi. Visi tikinci“ (IIES, b. 2167, l. 255). Tačiau tikėti šiam žmogui reiškė ne tik minėtą elgesį.

Su religija susijusių klausimų tyrinėjimuose Lietuvoje galima išvelgti tiesioginių ir netiesioginių religijos ir moralės ryši. Žmogaus amžiaus tarpsnio, šeimos, kaimo, etninės, konfesinės bendruomenės, kalendorinių švenčių bei kitų metų, paros laikotarpių religiniai tikėjimai ir praktikos arba tokie, kuriems būdingas ir religinis aspektas ar elementai, dažnai buvo pateikiami kaip tam tikros moralinės ir socialinės normos XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje ir vėliau. Jie dažnai vadinti papročiais, apeigomis ir pan. (pvz., Balys 1993; Cholopovas 1998; Kudirka 1993; Mardosa 1999a; Mardosa 2002; Merkienė 1999: 50–55; Merkienė 2005; Milius 1997; Paukštytė 1999; Potašenko, Cholopovas 1997; Vaičiūnas, Motuzas 2006; Vyšniauskaitė 1993; Vyšniauskaitė 1995b; Vyšniauskaitė 1999). Mardosa nagrinėjo su katalikiškais šventėmis susijusių religinių reikalavimų įtaką kolektyviam darbui – talkoms, dirbančiųjų mitybai kaimo bendruomenėje XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje (Mardosa 1997). Žilvytis Šaknys, atkreipęs dėmesį ir į konfesinius skirtumus, tyrinėjo jaunimo susibūrimus bei pasilinksminimus po talkų ir per šventes bei kitais metų laikotarpiais, religinių reikalavimų įtaką jiems XIX a. pabaigoje – XX a. (Šaknys 2001; Šaknys 2006). Angelė Vyšniauskaitė nagrinėjo liturginio laiko – Advento, Gavėnios – įtaką vestuvių kėlimo laikui katalikiškoje Lietuvoje XIX a. pabaigoje – XX a. (Vyšniauskaitė 1995a: 290–291). Petras Kalnius analizavo jo paisymą registruojant santuokas sovietiniu laikotarpiu ir atkūrus Lietuvos valstybingumą kaip konfesinės (katalikų) tapatybės išraišką (Kalnius 2003). Taip pat nagrinėtas sekmadieninės veiklos moralinis tvarkymas XIX–XX a. pirmosios pusės katalikų katekizmuose (Svidinskaitė 2003). Istorikė Petronėlė Žostautaitė atkreipė dėmesį į glaudų ryši tarp evangelikų liuteronų surinkimų palaikytų religinių ir moralinių normų Mažojoje Lietuvoje XIX–XX a. pirmojoje pusėje (Žostautaitė 1997).

Mano pašnekovas atkreipė dėmesį į tai, kad tikėjimas yra ne tik kolektyvinis, bet ir individualus moralinės tvarkos palaikymas. Tikėjimą žmogus suvokė kaip reikalingą, net būtina. Tikėjimas, pasak vyro, užtikrino pavienių žmonių ir kartu visuomenės „tvarkingumą“. Tai reiškė tam tikros tvarkos principų laikymąsi. Jie buvo kaip reikalavimas. Minėtiems principams prieštaravo, pavyzdžiui, siekimas pakenkti kitam žmogui. Tai atsigrėždavo prieš patį bloga linkėjusi, jis sulaukdavo atpildo. Tikėjimas reiškė ir susilaikymą nuo tam tikro elgesio. Gyvenimo būdo „netvarkingumą“ vyrui aiškiausiai rodė nesaikingas

alkoholio vartojimas. Norėtuši atkreipti dėmesį į pažymėtą ryšį tarp asmens tikėjimo, moralės ir jo ūkinių gebėjimų ar nesugebėjimų. Todėl tikėjimą pripažįstančius ir jo nepripažįstančius žmones mano pašnekovas apibūdino skirtingai: „tvarkingas“, „gerai gyvena“ ir „visai sukritį žmonės“, „nieko neturi“, „susmukęs žmogus“. Tačiau, jo manymu, nepakako pasyviai tikėti; ūkinei sėkmei užtikrinti būtina ir asmeninė iniciatyva bei pastangos. Šis religijos, moralinio sprendimo bei elgesio ir ūkinės sėkmės ryšys panašus į „materialinę naudą ir visuomeninį gėrį“, kuriuos, pasak Vytauto Merkio, teikė XIX a. blaivybės sąjūdis. Tai reiškė ir blaivybei pritarusių valstiečių rūpinimąsi savo ūkiu ir vaikais (Merkys 1999: 357).

D. S.: Ar tikėjimas jums padeda gyvenime?

„O ką padės? Ką cia padės? Sako, dirbk, žmogau, ir turėsi. Dirbi viską, ir turi, ir tas tikėjimas padeda. Kas dirba, tas turi, tikėjimas neduoda nieko. Dar toks tikėjimas, pilstukai... nieko neturi, ir susmukęs žmogus. O kur tvarkingas, ir dar gerai gyvena. Išmirė visi nuog to gėrimo. Visi jauni vyrai. <...> Cik tikėjimas laiko lyg tvarkų, žmogus neiškrypt, ir šitų siekt reikia. Kitam bloga nedaryk, cik sau pasdarysi. Sūnus norėjo atsikratyt motina, iškasė miške duobę ir, kap buvo, niekas nežino... ir jis pats ton duobėn inpuolė, negyvas. Ir jį rado, ten sėdėjo... negyvas, o motka gyva sėdėjo. <...> Nu tai Lietuvon buvo. Rusų laikais. Daug tokių visokių paveikslų, nori ką padaryc, sau padarysi“ (IIES, b. 2167, l. 255–256).

Pažymėtina, kad šiuo atveju kalbant apie tikėjimo, organizuojančio tam tikrą moralinę tvarką, svarbą, nepabrėžtas religinis autoritetas. Dievo autoritetas nepaneigtas, tačiau pernelyg neakcentuotas. Tam tikros tvarkos principų laikymasis, pasak mano pašnekovo, subūrė žmones į religinę moralinę bendruomenę, nepaisant to, ar religinis autoritetas egzistuoja, ar ne: „Tai tokia tvarka, politika. Tas Dievas ar yra, ar nėra, bet tokia sudaryta politika, turim tikėc“ (IIES, b. 2167, l. 260). Tvarkos ir politikos sąvokų sugretinimas rodė moralinių normų kryptingumą, tikslingumą, strategiškumą. Tai vyrui atrodė reikalinga siekiant palaikyti tam tikrą tvarką visuomenėje.

Jis matė tam tikrų prieštaravimų tarp savo požiūrio ir visiems būtinų taisyklių. Tačiau net jei religinė praktika, pavyzdžiui, egzistuojantis išpažinties būdas, jam buvo ir nelabai priimtina, ji vis tiek atrodė reikalinga todėl, kad tikėjimas suvoktas kaip perduotas palikimas, t. y. egzistuojantis nuo senų laikų. Šitaip jis įgavo stabilumo ir egzistavo tarsi pats savaime: „...toks palikimas nuog seno, taip ir eina tokia pati vaga“ (IIES, b. 2167, l. 259). Tai lėmė moralinę ir socialinę jo vertę. Tikėjimo, vyro supratimu, neveikė nei istorinis laikas, nei juo labiau pavieniai žmonės. Šito įrodymas jam buvo ir jo atmintis: kiek jis prisiminė, tikėjimas nepakito. Pasikeitė tik kai kurie žmonės. Tačiau tikėjimas

kaip sistema nekito. Šiuo atveju atsiskleidė pašnekovo teigiamas požiūris į stabilumą ir neigiamas – į kaitą: „Tikėjimas nesikeičia, tik žmonės. Tik žmonės man nepatinka, keičias. Tikėjimas tas pats, kaip prasidėjo“ (IIES, b. 2167, l. 257).

Pabrėždamas tikėjimo reikalingumą, vyras pirmiausia rėmėsi tuo, kad iki-sovietiniu laikotarpiu Katalikų Bažnyčia, o kartu ir kunigas turėjo juridinę galią įteisinti krikštą, santuoką, mirtį. Todėl tuomet tikėjimas atrodė beveik visuotinis ir savaime suprantamas. Jis buvo kaip „objektyvi“ visuomeninė realybė, prie kurios turėjo prisiderinti žmonės. Vėliau sovietinis laikas žmones nuo jo atpratino – vienus daugiau, kitus mažiau. Netikinčių žmonių atsiradimą pašnekovas siejo su kitokios tvarkos poveikiu, t. y. su politinio ideologinio spaudimo sovietiniu laikotarpiu padariniais – padaryta įtaka jaunimui.

Taigi, viena vertus, tikėjimas kaip religinė sistema buvo stabilus, kita vertus, jis kito. Todėl tikėjimų egzistavimas tarsi nepriklausė nuo žmonių valios, žmonės turėjo prisitaikyti, prisiderinti prie tam tikrame krašte egzistuojančio tikėjimo: „Tie tikėjimai, kur koks yra, turim pilniavocis, o ką mes padarysim“ (IIES, b. 2167, l. 255).

Taigi mano pašnekovas pabrėžė tikėjimo svarbą sau, apskritai asmeniui ir visuomenei. Ją sustiprino išivaizduojamas religinės sistemos stabilumas ir jos sąsaja su vieta. Ši tikėjimo samprata savo visuotinumu panaši į pasaulėžiūras, taip pat kosmologijas, kurios apibūdina pasaulį kaip visumą ir žmogaus vietą jame, o jas pačias apibrėžia ryšys tarp erdvės ir laiko.

Kalbantis su šiuo žmogumi, susidarė išpūdis, kad tikėjimas jam buvo įprasta tvarka. Jis stengėsi atlikti reikiamas religines praktikas. Jei ko nors neatlikdavo, vis tiek jo tikėjimas (ir apskritai tikėjimas kaip sistema) atrodė nepranykstantis, visuomet egzistuojantis. Todėl tokį santykį su religija pavadinau mano pašnekovo tikėjimo kasdienybe. Vis dėlto kartais ji buvo trikdoma.

Tvarkos administravimas

Pokalbį pradėjau klausdama pašnekovą tam tikrų biografijos duomenų. Vyras, apibūdinamas savo tautybę, atkreipė dėmesį, kad jo gimtajam kraštui teko nemažai laiko būti „po lenkais“, bet jie yra lietuviai: „Lietuvis. Bet daugiausia po lenkais prabuvom, nuo 1918 m. lenkai, bet vis vien lietuviai“ (IIES, b. 2167, l. 254). Kalbėjimas apie gimimo vietą buvo susijęs su jos parapine priklausomybe, kurią norėjau patikslinti, o tai ir paskatino vyrą papasakoti apie gimtosios parapijos praradimą užėmus ją lenkams bei pastangas ją susigrąžinti XX a. dešimtajame dešimtmetyje. Nuo XX a. aštuntojo dešimtmečio vidurio jis gyveno miestelyje, kuris buvo ir tebėra buvusios jų parapijos centras. O gimtasis kaimas tebeprisiklausė kitai parapijai. Jis sakė, kad pats surinko šio kaimo žmonių nuomonę patvirtinančius parašus, tačiau jiems nepavyko

atgauti gimtosios parapijos. Tokį Bažnyčios sprendimą žmogus vienareikšmiškai įvertino kaip neteisingą. Reikėtų atkreipti dėmesį, kad jis apie tai papasakojo pokalbio pradžioje. Taigi apie gimtojo kaimo parapiinę priklausomybę kalbėjo taip:

„Iš pradžių buvo [ankstesnio parapijos centro pavadinimas]³. 1918 m., kap lenkai užėmė, prijungė prie [dabartinis parapijos centro pavadinimas]. Norėjom prisijungt prie [ankstesnio parapijos centro pavadinimas], kunigai neišleiddžia. Visas kaimas, buvom užsirašę, <...> neteislingai tiap, reikėjo susirinkt visas kaimas, bet aš perėjau per visų kaimų, surinkau parašus, bet jiems tas nepatiko“ (IIES, b. 2167, l. 254).

Parapija yra mažiausias bažnytinės organizacijos vienetas. Mano pašnekovas pirmenybę teikė tik gimtajai parapijai. Jo pagrindinis motyvas – šiai parapijai jie priklausę nuo senų laikų; pasak jo, tai įrodė jos bažnyčioje esantys dokumentai. Jo pirmieji su bažnyčia susiję prisiminimai iš vaikystės suaugę su šia vietoje – miesteliu, kuriame vaikui viskas labiau patikę. Nors nuo gimtojo kaimo iki miestelio atstumas didesnis, gimtojo kaimo gyventojų norą priklausyti būtent šiai parapijai (gimtajai) vyras aiškino patogesniu keliu: „Patogesnis, jei kas, [miestelio pavadinimas] eina, pas klebonus. Kad ti labai blogas kelias, kalnai, mašinos nevažinėja“ (IIES, b. 2167, l. 254, 256).

Taigi šiuo atveju jo ir kitų žmonių pastangas pakeisti parapijų ribas, t. y. kaimą, kuriame jis gimė, augo ir gyveno, prijungti prie gimtosios parapijos, mano pašnekovo vertinimu, paneigė religinė institucija, kurią apibrėžė kunigai: „kunigai neišleiddžia“. Nusprendė ne bendruomenė; sprendimas prieštaravo vietinių žmonių nuomonei bei jų suprantamai moralinei ir socialinei tvarkai. Šitaip moralė, remiantis Mary Douglas, atsidūrė „ne vietoje“ (Douglas 1996a: 36), t. y. už bendruomenės, o ne joje.

Dovana ir (ar) mokestis? Jo(s) valdymas

Moraliniu požiūriu deramai besielgiančio kunigo pavyzdys mano pašnekovui buvo kunigas, nuo XX a. penktojo dešimtmečio pradžios praleidęs nemažai laiko jų parapijoje (ne gimtojoje): „...buvo labai geras klebonas. Su žmonėm, labai visur taikės, jis nieko neėmė. Mūs kaimas labai gerai laikės, surenka, o kitas buvo iš biednesnių, ten atidavė. Jam tiek gerai, kiek davėm“ (IIES, b. 2167, l. 254). Pažymėtina, kad apie šį kunigą vyras papasakojo mums kalbant apie vietų, kuriose jis gyveno, parapines priklausomybes, būtent apie parapiją, kuriai ilgą laiką priklausė jo gimtasis kaimas. Nors pašnekovui daug labiau norėjosi pasakoti apie gimtąją parapiją, apie kurią jis, atrodė, ir daugiau žino,

³ Vietovardžiai neminimi norint išsaugoti pašnekovo ir kitų žmonių privatumą.

minėtą kunigą jis prisiminė kaip ikūnijusį moralinio elgesio principus. Toks elgesys buvo pateiktas lyg kontrastas parapijos pertvarkymams nepritarusių Bažnyčios atstovų elgesiui.

Šis kunigas buvo gėrybių perskirstytojas: iš vienu surinkdavo (kalėdodamas) ir atiduodavo kitiems. Pažymėta, jog jis „nieko neėmė“. Minėtus santykius tarp kaimo bendruomenės narių ir kunigo vyras suprato kaip galimybę paremti blogiau ūkiškai gyvenusius kito kaimo žmones. Dabartiniai kunigai mano pašnekovui atrodė gerokai kitokie. Jis juos išsivaizdavo, pavyzdžiui, kaip mokesčių rinkėjus: „Dabar visi kunigai žiūro, ar apsimokėjis“ (IIES, b. 2167, l. 259). Abiem atvejais kunigai dalyvavo sprendžiant žmonių ūkinius reikalus, tačiau moraliniu požiūriu tai darė skirtingai.

Kalėdojimą Lietuvoje XX a. pirmojoje pusėje nagrinėjusio Jono Mardosos apibendrinimuose ir įvykio apibūdinimuose, skelbtuose kituose tyrinėjimuose bei prisiminimuose apie gimtuosius kaimus ar kraštą, minimi kaimo žmonių ir Bažnyčios atstovo(u) tarpusavio santykiai⁴. Taip pat nurodyta, kaip elgtasi su pagrindinėmis ūkinės veiklos gėrybėmis (grūdais, linais, vilna, audiniais, mežginiais, dešromis, veršeliu) bei pinigais. Žmonės jų duodavo, „atseikėdavo“, „išnešdavo“, „įpildavo“, „įkraudavo“, aukodavo, skirdavo, dovanodavo, remdavo kleboną, kartais nieko neduodavo. Bažnyčios atstovas(ai) juos rinkdavo, kartais prašydavo atsiskaityti, kalbėdavo apie skolas, prašydavo duoti papildomai. Ne visuomet minima, kad kunigas ar kuris kitas būtų rinkęs, prašęs ir pan. Kartais kunigas ką nors nuveždavo vargingųjų vaikams (Apie... 1998: 27–31; Buškevičienė 2005: 18, 57; Dulaitienė-Glemžaitė 1958: 239–240; Gečys 1946: 205–206; Gedvilienė 2004: 545; Končius 1996: 221–222; Kudirka 1993: 227–228; Lukošūnaitė-Malcienė 2002: 57; Maceika 1998: 52–53; Marcinkevičienė 1998: 88–89; Mardosa 1999a: 143–145; Mardosa 1999b: 165–167; Pakalniškis 1990: 151;

⁴ Iš anksto buvo pranešama žmonėms, kurią dieną kurie kaimai bus lankomi. Žmonės laukdavo kalėdotojų, ruošdavosi tam, tvarkydavo namus, jaudindavosi, bijodavo. Vaikai turėjo pakartoti ar išmokti katekizmą, poterius. Kai kurie slėpdavosi, buvo paslepami. Įėjęs į namus, kunigas pasisveikindavo, peržegnodavo, pašlakstydavo namus, užgiedodavo giesmę, duodavo visiems namiškiams pabučiuoti kryžių, juos palaimindavo, pakalbėdavo su šeimininkais, taip susipažindavo, surašydavo gyventojus, patikrindavo parapijiečių sąrašą, paragindavo skaityti katalikišką spaudą, išdalindavo korteles velykinei išpažinčiai, kartais užpykdavo ir jų neduodavo. Kartais išklausydavo išpažintį. Kartais paklausdavo vaikų (kartais ir suaugusių) katekizmo ir poterių, apdovanodavo juos šventais paveikslėliais, duodavo saldinių, pagirdavo ar pabardavo. Kartais klausdavo suaugusių, ar moka skaityti ir rašyti. Kartais duodavo pastabų labai netvarkingai gyvenantiems. Turtingesni kaimo gyventojai vaišindavo pietumis, kartais ir vakariene, kartais susirinkę kaimo žmonės pasikalbėdavo, žaisdavo, jaunimas padainuodavo ir pasaulietinių dainų. Nemylimam kunigui kartais ir nepasiūlydavo valgio. Kunigas kartais nakvodavo. Kaimo gyventojai vežiodavo, lydėdavo kunigą.

Stančikaitė 2001: 27, 107; Stulgys 1999: 95–96; Ulčinskas 1995: 85–87)⁵. Matyti, kad nors kartais manyta, jog nėra būtina ką nors duoti apsilankiusiems, tai dažniau buvo suprantama kaip būtinybė.

Atkreiptinas dėmesys, jog mano pašnekovas dalies gėrybių atidavimą taip pat suprato kaip būtiną. Tačiau vienu atveju susidarė įspūdis, kad žmonės duodavo ūkinių gėrybių savo noru ir kunigui buvo „tiek gerai, kiek davėm“. Kunigas taip pat neturėjo tikslo jų kaupti, todėl jas atiduodavo kito kaimo gyventojams. Tai panašu į antropologų darbuose nagrinėtą „laisvą“, „tikrą“ dovanojimą. Kitu atveju žmonės, atrodo, duodavo kunigui pinigų ne todėl, kad būtų norėję tai daryti, bet todėl, kad jis jų lyg laukdavo. Matyti priešprieša tarp minėtų žmonių ir kunigo santykių. Mano pašnekovui buvo priimtini tarpusavio santykiai, grindžiami principu: „duoti, surinkti (neimti) ir atiduoti“, ir, atvirksčiai, jis kritikavo santykius pagal principą: „laukti, kad duotų, duoti ir imti“.

Kaip toliau kunigas elgėsi su surinktomis gėrybėmis, vyrui tarsi nerūpėjo. Kai jo paklausiau, ar jo kaimo žmonėms buvo priimtina, kad kunigas iš jų gautas gėrybes atiduodavo kitiems, ar nebuvo gaila jų atiduoti, jis atsakė, kad jiems tai nerūpėjo, tai buvo ne jų reikalas. Tai paliko spręsti kunigui – „jo reikalas“ (IIES, b. 2167, l. 254). Vis dėlto taip buvo tik tada, kai kunigas su gautomis gėrybėmis elgėsi nepriekaištingai.

Nagrinėjamų žmonių ir kunigo santykių atvejus susiesiu su dovanojimo⁶ bei davimo-gavimo platesne prasme tyrinėjimais, kurie tapo klasikine tema Marcellui Maussui 1923–1924 m. paskelbus veikalą *Esė apie dovaną. Mainų forma ir motyvas archajinėse visuomenėse*⁷. Jis toliau plėtojo Durkheimio nagrinėtą socialinės vienybės temą. Maussas, kitaip negu Durkheimas, į socialinę sistemą, kurioje dar nebuvo rinkos, įtraukė asmenis, besivadovaujančius savo pačių interesais. Jo nuopelnas buvo tas, kad atskleidė mainų mechanizmą, pagal kurį

⁵ Dzūkijoje Pavarėnio kaime kartais kunigui iš viso nieko neduodavo, nes tai daryti nebuvo būtina. Nijolė Marcinkevičienė pažymėjo, jog vėlesniu laikotarpiu kunigas surinkdavo vis daugiau ūkinių gėrybių (Marcinkevičienė 1998: 88–89). Gruzdžių apylinkėse vargingesni nieko neduodavo. Kartais kunigas ką nors nuveždavo vargingesniems (Mardosa 1999b: 167). Mardosos teigimu, surinktų gėrybių kiekis priklausė nuo kaimo turtingumo ir dydžio, tarpukario Lietuvoje padidėjo pinigų vaidmuo kalėdos struktūroje (Mardosa 1999a: 144). Minėti merginų, jaunamartės dovanoti audiniai, mezginiai (Maceika 1998: 53; Mardosa 1999a: 145; Stančikaitė 2001: 107). Vladas Ulčinskas, rašęs apie Raitininkų kaimą Dzūkijoje, pažymėjo Bažnyčios rinkliavos, nustatytos pagal žemę ir šeimos narių skaičių, rinkimą. Ji pavadinta ir skola. Kartais kunigas ar patarnaujantys bažnyčioje paprašydavo dar ko nors duoti (Ulčinskas 1995: 85–86).

⁶ Pašnekovas pokalbyje nevartojo žodžio „dovana“.

⁷ Atkreiptas dėmesys į intelektualinį paveldą ne anglų ir prancūzų kalbomis, t. y. į Felixą Somlō ir jo darbą *Gėrybių apyvarta pirmąkartėje visuomenėje* (1909) (Berthoud 1999). Jį minėjo ir Maussas.

asmeniniai interesai ir nesant rinkos mainų sukuria socialinius santykius (žr. Douglas 1996b: xiii–xiv). Mainų ir sutarčių moralę bei organizaciją Polinezijoje, Malaizijoje, Amerikos šiaurės vakaruose ir keliose ankstyvosiose teisinėse sistemose tyrinėjęs Maussas teigė, kad daugelyje kraštų mainai vyksta dovanų forma, kurios teoriškai yra savanoriškos, laisvos, tačiau realybėje jų būtina duoti ir po to privaloma už jas atsimokėti (Mauss 1993: 147–148)⁸.

Maussas ir jo sekėjai dovanojimu-davimu daugiausia domėjosi kaip patvarių abipusių socialinių santykių sukūrimu ir palaikymu, tokių santykių ir išipareigojimų nekurančios laisvos, tikros dovanos samprata sulaukė daug mažiau dėmesio. Štai Jamesas Laidlaw teigė, kad išmalda Švetambaro džainistų asketams Indijoje duodantys žmonės stengiasi ją duoti be motyvo. Be to, išmaldos neprašoma. Tai, kas duodama, bent jau teoriškai, duodama savo noru. Todėl ji artima laisvai, tikrai dovanai ir tuo, kad nekuria abipusių asmeninių ryšių ir išipareigojimų, panaši į tikros prekės sampratą. Jo nuomone, todėl klaidinga dovaną apibrėžti kaip būtinai abipusišką. Tiesa, jis atkreipė dėmesį į tai, kad nors išmalda duodantys negauna nieko iš ją priėmusių ar jų vardu iš ko nors kito, paprastai manoma, jog jie turės naudos būdami davėjais (neišvengiama motyvo). Tačiau, kad tai įvyktų, išmaldos davimas privalo likti be atsako. Priešingu atveju tai prilygsta davimui ir ėmimui pasaulietiniame gyvenime (Laidlaw 2000). Taigi mainuose glūdi pavojai, kurių išvengta Laidlaw nagrinėtu atveju. Tačiau kitais atvejais jie gali būti ir nenukreipti.

Mainus tarp dovanas brahmanams duodančių žmonių ir jas imančių brahmanų Šiaurės Indijos Benares mieste ir mainų keliamus pavojus nagrinėjo Jonathanas Parry, tyrinėjęs brahmanų profesinę tapatybę. Jis teigė, jog kartu su jiems duodamomis dovanomis brahmanai priima ir jas duodančių žmonių nuodėmes. Jei jie nepriekaištingai atliktų savo apeigas ir laikytųsi griežtos tvarkos, jie galėtų gautą nešvarą sunaikinti „sudegindami“ ją savo asketiškumu. Bet brahmanai nei pakankamai gerai išmano kasdienes apeigas, nei rimtai laikosi asketiškumo. Teoriškai jie turėtų sugebėti sunaikinti nuodėmes nepakenkdami patys sau. Tačiau praktiškai taip nebūna. Todėl jie kenčia: nuo dovanų jie silpnėja, jiems gresia ligos ir net mirtis (Parry 1980; Parry 1996: 66–77).

Laidlaw pažymėjo, jog jo mintyje apie tikrą dovaną – ji yra laisva, gera daranti ir nepriverstinė – slypi moralinis turinys. Ji neprilyginama praktiniam interesui, kuris yra Mausso aprašyto durkheimiško visuomeniškumo pagrins-

⁸ Nuo Mausso laikų dažnai egzistavusias priešpriešas tarp įasmenintų dovanojimo ir nuasmenintų prekinų mainų, tarp kapitalistinio ir ikikapitalistinio ar nekapitalistinio ūkio organizavimo būdų neigė XX a. devintojo dešimtmečio darbai, pasak kurių, tarp minėtųjų mainų ir ūkinio tvarkymosi būdų nėra esminio skirtumo. Todėl, pavyzdžiui, dovana ir prekė tam tikromis aplinkybėmis gali gyvuoti kartu ir net susikeisti vietomis (pvz., Appadurai 1997; Parry, Bloch 1996; Kosansky 2002).

das. Nesutartinis moralinis turinys padaro sutartį įmanomą. Jis atkreipė dėmesį į tai, kad Mausso darbe pažymimas dovanos neįprastumas ir tai, jog ji pati save neigia. Taigi tokia save neigianti laisva dovana, pasak Laidlaw, vis dėlto egzistuoja, net jei tik akimirka, sandėriuose, sudarančiuose abipusių mainų sistemas (Laidlaw 2000: 627–628).

Kaip ir minėti autoriai, mano pašnekovas pažymėjo ne tiek ekonominių, kiek moralinių davimo-gavimo aspektą. Taigi, ar kunigas trikdė moralinę ir socialinę tvarką, ar ne, priklausė nuo to, kaip jis elgėsi su žmonių gėrybėmis ir pinigais, t. y. kaip rinkdavo ir ką darė su surinktais dalykais – atiduodavo kitiems ar kaupdavo.

Lentelė. Elgesys su gėrybėmis ir pinigais: socialiniai parapijiečių ir kunigo santykiai

Kunigas	————>	Parapijiečiai Priimtini	————>	Kunigas
		duoda	————>	surenka (neima) ir atiduoda neturtingesniems
		Nepriimtini		
laukia, kad duotų	————>	duoda	————>	ima
		duoda, laukia gražos	————>	ima iš neturtingų
		duoda kuo daugiau, laukia gražos	————>	ima

Laikyti tai, kas gauta, pavojinga (Mauss 1993: 161). Nagrinėjamas atvejis Dzūkijoje turi sąsajų su Parry'o aptartuoju reiškiniu Indijoje. Brahmanas nuodėmių, kurias gavo kartu su priimtomis dovanomis, pirmiausia galėjo atsikratyti dovanas atiduodamas kitiems brahmanams, be to, atiduodamas daugiau, nei pats gavo. Taigi jis turėjo jas padalyti į kuo daugiau dalių, dar pats pridėti ir kuo greičiau viso to atsikratyti atiduodamas. Brahmano vertę apibūdina tai, kaip jis priima jam duodamas aukas ir kaip su jomis elgiasi. Viena vertus, dosnios aukos rodo jo vertę. Tačiau, kita vertus, jei brahmanas jas priima, jis nėra vertas jų gauti, nebent jas greitai, ir dar papildytas, atiduoda kitiems (Parry 1980: 103, 106). Taigi brahmanai ima, bet neduoda. Jie neturėtų tiesiog atsismokėti, jie turėtų būti davėjais. Pasak Laidlaw, jie kenčia ne dėl to, kad pažeidė abipusiškumo normą, bet dėl to, kad pažeidė neabipusiškumo normą. Jie dovanas priima netinkamai, t. y. nesilaiko taisyklės, nurodymo, kad dovaną reikia priimti nešališkai, „nenoriai“. Kadangi jie finansiškai suinteresuoti gauti dowa-

nų, elgiasi taip, kad laisvą dovaną paverčia suinteresuotais mainais (Laidlaw 2000: 630). Mano pašnekovui taip pat buvo nepriimtina, kad kunigas neatiduodavo to, ką gaudavo, be to, kunigo elgesys rodė, kad jis buvo suinterasuotas imti. Taigi to, kas duodama, paėmimas gali ir padėti, ir pakenkti imančiam dvasininkui. Pasak Parry'o, priimamos dovanos sunaikina brahmano statusą ir kartu teisę jų gauti (Parry 1980: 88). Todėl kunigas, kuris mano nagrinėtu atveju Dzūkijoje gautas gėrybes ir pinigus tinkamai panaudodavo, t. y. atiduodavo neturintiems, gavo „gero klebono“ vardą. O gėrybes ir pinigus kaupiantis kunigas menkino savo moralinį ir socialinį autoritetą ir trikdė asmens įprastą tikėjimo tvarką. Tačiau, pašnekovo manymu, moralinė kaltė teko ne tik pinigus imančiam ir juos kaupiančiam kunigui, bet ir žmonėms, kurie stengdavosi kuo daugiau duoti: „...dabar nesako, bet duoda pacys, kiekvienas stengiasi kuo daugiau duoc, o gražos neišduoda“ (per laidotuves) (IIES, b. 2167, l. 260).

Naujas ritualas

Vyras, su kuriuo kalbėjausi, teigė, kad anksčiau jų krašte dažniausiai laidota be kunigo. Jis sakė neatsimenąs atvejo, kad jo kaime būtų laidota dalyvaujant kunigui. Tai buvę brangu. Kunigas buvo parvežamas miršančiam, sunkiai sergančiam žmogui, kad šis atliktų išpažintį.

„...aš sakau, ir cie kunigai kalba kalba, ir jie gal nieko nežino. Tokia politika. Laidojam su kunigu, o kas tas kunigs? Anksčiau mažai nuotykių, kad kas būt parvežęs kunigą. Prieš išpažintį daugiausia parveždavom. Anksčiau ir kaime neatsimenu, kad būt su kunigu. <...> Tadu mažai kas parveždavo kunigų, dar mada inėjo“ (IIES, b. 2167, l. 260).

Laidojimą be kunigo ir vėliau naujo laidojimo būdo – jam dalyvaujant – atsiradimą Dzūkijoje Pavarenio kaime jo gyventoja (g. 1907) apibūdino taip: „Ne cik vaikus, visus be kunigo kavovo. Duobį iškasė, inlaido ir po viskam. Kap stojos Smetona, tai tadu kunigų veždavo. Kunigas lydži in kapus, tai labai brangu. Ne visi išgalėjo ir prieg Smetonai“ (Marcinkevičienė 1998: 181). Yra duomenų, kad XIX a. viduryje kaimuose žmonės mirusiuosius laidodavo vietinėse kapinėse, kurios buvo nešventintos. Nedalyvaudavo ir kunigas. Tačiau iškilmingas laidotuves tuo metu, remiantis Merkiu, mėgo pasiturintys valstiečiai ir ypač bajorai (Merkys 1999: 639). Kaimo kapinėse laidodavo be kunigo, jei iki bažnyčios buvo toli. Tai reiškė, kad buvo toli ir sudėtinga pasiekti ir kunigą (Ilgūnas 2005: 245). Kad laidota be jo, yra duomenų kai kurių XX a. pirmosios pusės Dzūkijos ir dabartinėje Baltarusijoje esančių lietuvių kaimų aprašymuose. Visais atvejais nurodyta pagrindinė priežastis – didelis mokestis

už laidojimo paslauga⁹. Pasak Ulčinsko, Raitininkų kaime iki 1965 m. retai kas kviesdavo kunigą palydėti mirusį. Iki 1940 m. jo kvietimas buvo labai retas atvejis (Ulčinskas 1995: 122). Laidojant be kunigo, paprašydavo tik paskambinti varpais, už tai užmokėdavo (Ulčinskas 1995: 122; Marcinkevičienė 1998: 174). Juozo Maceikos (g. 1904) teigimu, jo vaikystėje Lazūnų kaime kunigas retai dalyvaudavo laidojant žmones. Žmonės užsakydavo tik mišias. Pažymėtina, kad tik maždaug nuo XX a. trečiojo dešimtmečio pradžios žmonės pradėjo dažniau jį kviesti, nes jis nenustatydavo mokesčio: žmonės duodavo tiek, kiek galėjo (Maceika 1998: 47)¹⁰. Juozas Kudirka taip pat pažymėjo, kad Apso ir Pelekų parapijų kaimuose, ypač atokesniuose, dažniausiai laidota be kunigo. Bažnyčioje užprašydavo mišias. Į bažnyčią lydėdavo tik turtingesnieji. Laidojant be dvasininko, žmonės elgdavosi pagal vietoje įprastą tvarką: pavyzdžiui, šventintomis žolėmis parūkydavo karštą prieš guldant mirusį, kapo duobę, ją dar pašlakstydavo šventintu vandeniu (Kudirka 1997: 56).

Mano pašnekovui atrodė gana neįprastas kunigo dalyvavimas per laidotuves, arba, pasak istoriko Philippe'o Ariès, toks mirčių „suklerikalinimas“. Mirties „suklerikalinimu“ (*mort „cléricalisée“*) Ariès vadino Europoje XIII a. prasi-dėjusių bažnytinių laidojimo apeigų organizavimą ir tvarkymą. Iki to laiko šios apeigos buvo civilinės. Bažnyčios funkcija buvo tik atleisti mirštančiajam nuodėmes. Nuo tada šeimos, draugų vaidmuo apeigose pasidarė šalutinis. Šį reiškinį autorius vertino kaip svarbų mentaliteto pokytį ir prilygino jį pasaulietinio reiškiniams (sekuliarizacijoms) XX a. (Ariès 1977: 161–165). Kunigo dalyvavimui per laidotuves prieštaravo mano pašnekovo patirtimi šiame krašte pagrįstas žinojimas. Todėl vyrui kilo klausimas dėl religinės institucijos atstovų įdiegtų praktikų pagrįstumo, o kartu ir dėl jas įdiegusių bei jas palaikančių „žinojimo“. Paklausus apie laidotuves be kunigo šiais laikais, pašnekovui tai neatrodė kažkas keista, netinkama. Jis atsakė, kad ir dabar būna tokių atvejų.

Taigi anksčiau laidojant mirusiuosius pagrindinį vaidmenį vaidino kaimo bendruomenė, kuri buvo ir moralinė bendruomenė. Pasikeitus laidojimo bū-

⁹ Su tuo siejasi ir naujų trobesių pašventinimas prieš išikraustant. Remiantis Vyčio Čiubrinsko teiginiais, nuo XX a. pradžios didesnėje Lietuvos dalyje manyta, kad nepakanka šeiminių atlikto naujo trobesio palaiminimo. Jį dar turėjo pašventinti kunigas. Tačiau nemaža valstiečių dalis neturėjo lėšų jam pasikviesti. Todėl laikotarpiu tarp Pirmojo ir Antrojo pasaulinių karų jį kviesdavo retai, pavyzdžiui, iki XX a. vidurio kunigą kviesdavo pasiturintys Žemaitijos ir Suvalkijos ūkininkai. Tačiau nuo XX a. pradžios jį gana dažnai pasikviesdavo į viešas įkurtuves. Autorius teigia, kad naujo trobesio pašventinimas dalyvaujant kunigui išpopuliarėjo, kai tai pradėta daryti kalėdojant. Ypač nuo XX a. trečiojo dešimtmečio pabaigos mažiau pasiturintys valstiečiai paprašydavo kalėdojantį kunigą pašventinti jų naujus namus (Čiubrinskas 1991: 70–73).

¹⁰ Saugų apylinkėje evangelikai liuteronai už laidojimą taip pat mokėjo, kiek kas galėjo. Tai buvo atsidėkojimas. Mokėti pinigų nebuvo būtina, nes jų dvasininkas gaudavo algą (Galiniene 1995: 664).

dui, pagrindiniu veikėju tapo kunigas. Atkreiptinas dėmesys, kad netikrumą dėl naujo ritualo ir kunigo elgesio pagrįstumo sustiprino pinigų vaidmuo naujoviškai laidojant. Už laidojimą reikėjo mokėti. Tai buvo naujo ritualo dalis. Kaip minėta ankstesniame skyrelyje, mano pašnekovui buvo svarbu, kaip kunigas elgiasi su surinktomis gėrybėmis ir pinigais, taip pat – su per laidotuves gautais pinigais. Pašnekovui atrodė, kad pinigus paėmęs kunigas juos kaupė. Toliau vyro pateiktame pavyzdyje apie pinigų laidojančiam kunigui davimą ir jų priėmimą davėja juos duodama laukė, kad kunigas dalį jų gražins. Tačiau tai neįvyko. Parapijietės ir kunigo santykiuose galiojo principas „duoti, laukti gražos, imti“. Jei anksčiau aptartu atveju kunigas gėrybes surinkdavo tam, kad jas išdalintų jų neturintiems, šiuo atveju pinigai imti iš visų, taip pat ir iš jų neturinčių. Šiuo atveju, kaip pažymėjo vyras, pinigai buvo tik paimti, bet neatiduoti. Susidarė gėrybių ar pinigų išdalijimo ir kaupimo priešprieša.

„Sesuo mirė, biedna, vaikai, penkiasdešimt davė, galvojo bus gražos, o susuka ir – kišenėn. O kitas kunigas žiūro, ar turi, ar ne <...>. Nevienodi ir kunigai, nors vienodai mokyci. Surenka, nuveža kitan kaiman, išdalindavo. O kitas, turi, neturi, duok ir viskas“ (IIES, b. 2167, l. 260).

Naujas laidojimo būdas mano pašnekovui buvo neįprastas. Neįprastumą sustiprino ne tik kunigo dalyvavimas, bet ir atsiradęs mokestis už laidojimą. Tai trikdė įprastą moralinę ir socialinę bendruomenės tvarką.

Nedrausminantis tikėjimas

Kaip kontrasto tarp buvusio ir dabartinio tikėjimo pavyzdį vyras pateikė pasiruošimo eiti išpažinties, jos atlikimo ir komunijos ėmimo būdus. Jis akcentavo susilaikymą nuo valgio ir gėrimo prieš išpažintį ir šito nepaisymą. Šią priešpriešą, jo manymu, sustiprino ir tai, kad jo kaimo žmonėms buvo gana toli iki bažnyčios (10–12 km), tad pusryčių nevalgiusiems žmonėms reikėjo išvertmės nueiti į ją, išbūti pamaldose ir pareiti namo. Nuo maisto ir gėrimo nesusilaikiusių žmonių išpažintį ir priimtą komuniją jis vertino kaip netinkamas, taip jų religinė praktika buvusi ne tokia reikšminga. O nuo to, vyro manymu, priklausė ir žmonių tikėjimo kokybė. Jo manymu, moraliniu požiūriu deramai elgęsis kunigas prižiūrėjo, kontroliavo žmonių elgesį ir šitaip rūpinosi jų tikėjimu. Dabartiniai kunigai, vyro nuomone, į tai nekreipia dėmesio ir nieko nesaką kitaip besielgiantiems.

„Pirma kap ajom bažnyčion išpažinties, turėjau būt nevalgįs, o dabar nekreipia dėmesio, privalgįs, prigėrįs <...>. Viena moteriškė prausės, burnon paėmė vandenio, kunigas nedavė komunijos, buvo disciplina, dar geriau, nėjai privalgįs, prigėrįs, o tadu nueik dešimt dvylika kilometru, nusneši [maisto].

Dabar jokios bausmės nėra, nueini išgėris, paimi, nieko nesako. O tadu už tokius dalykus. Kunigas buvo visa valdžia tadu, ką pasakė, klausė“ (IIES, b. 2167, l. 262).

Religinių praktikų ir apskritai religinės tvarkos bažnyčioje pertvarkymai susiję su Vatikano II susirinkimo paskelbtomis nuostatomis. Ankstesniame pavyzdyje apie susilaikymo nuo valgio prieš išpažintį (komuniją) laiko sutrumpinimą mano pašnekovas, įpratęs prie ankstesnės religinės tvarkos, atsiradusius pokyčius suprato kaip nykstantį tikėjimą. Tai buvo stabilios tvarkos pakeitimas. Kitame pavyzdyje apie meldimosi tvarkos bažnyčioje pakeitimą vyrui atrodė, jog ji pakeista taip, kad meldimasis beveik prarado savo ankstesnę prasmę: net „nereikia melstis“. Šiuo atveju priminta maldaknygių, rožančių svarba religinėje praktikoje.

„...kokis ti jau meldimas. Anksčiau tai meldėmės, turėjom rožančių, dar atpratino, nereikia melstis, dabar nieko negirdėc, buvo aiškūs pamokslai. Kunigai tarybiškai išmokyci, [anksčiau] kunigai buvo valdžia...“ (IIES, b. 2167, l. 259)

„Anksčiau bažnyčion kai eidavom, maldaknyges, rožančių reikėjo atskaityc. Atpratino ir kunigas. Dabar niekas neskaito. Sako, negirdėt, ką kunigas sako. Tai ir atpratino, pirma be maldaknygės navet nein bažnyčion, turi turėc“ (IIES, b. 2167, l. 260).

Maldaknygė, rožančius buvo mano pašnekovo (ir kitų žmonių) tikėjimo dalis. Jis juos suvokė kaip neatsiejamus nuo asmens bažnyčioje. Šie daiktai tarytum papildė, išplėtė asmenį. Jie buvo jo tikėjimo, arba religinės tapatybės, materialumas (Otto, Pedersen 1998: 77, 82). Kaip ir ankstesniame pavyzdyje minėti maistas ir gėrimas, maldaknygė, rožančius nebuvo pasyvūs žmonių gyvenimuose, bet kaip kalbos žodžiai ir sąvokos sudarė ir konstravo asmens tikėjimą. Minėtuose daiktuose materializavosi įsivaizduojama tikėjimo tvarka (Otto, Pedersen 1998: 79–80). Taigi žmogaus santykis su jais atskleidė ir „materialaus mentalitetą, ir mentalinio sudaiktinimus“ (Löfgren 1996: 148). Tačiau minėtą jų vaidmenį menkino religinis pertvarkymas bažnyčioje. Dėl to, mano pašnekovo manymu, buvo kaltas ir kunigas, „atpratinantis“ žmones nuo buvusios religinės tvarkos, vadinasi, ir nuo tikėjimo.

Tikėjimą, vyro suvokimu, praeityje garantavo sklandžiai veikusi jį palaičiusi sistema – nuo religijos normas prižiūrinčio religinio autoriteto kunigo iki eilinių žmonių. Jo papasakotu atveju kunigas, viena vertus, laikėsi nurodytos tvarkos. Kita vertus, norėjo padėti irstančiai šeimai. Todėl mano pašnekovui pakankamai logiškas atrodė kunigo pasiūlymas norėjusiam nutraukti santuoką asmeniui vykti į užsienį. Šiuo atveju krašte egzistuojanti tvarka, kai galiojo tik bažnytinės santuokos forma¹¹, priešinta kitokiai tvarkai „užsienyje“. Galiojant

¹¹ Civilinė metrikacija iš artimiausių kraštų galiojo Klaipėdos krašte (Maksimaitis, Vansevičius 1997: 201).

tik bažnytinei santuokai ir nesant galimybės teisėtai ją nutraukti, vienas iš labiausiai paplitusių būdų išardyti vedybas Lietuvoje XIX–XX a. pradžioje buvo pabėgimas iš šeimos (Marcinkevičienė 1999: 153–158). Kunigo siūlymas paškolinti pinigų vykti į užsienį šiuo atveju dar padidino skolinančiojo autoritetą mano pašnekovui. Taigi nepavykus išspręsti problemos vadovaujantis vietinės religinės tvarkos apibrėžtomis moralinėmis ir socialinėmis nuostatomis, ji, kaip esanti „ne vietoje“, perkelta už šių ribų. Šiuo atveju kunigas, net ir leisdamas žmogui elgtis pagal kitos tvarkos principus, vis tiek laikėsi vietoje egzistuojančios tvarkos.

„Nuo Tarybų Sąjungos visi pagedo. Mano vaikai privesti, o yra tokių, neina, nenori. Čia Tarybų valdžia visus atpracino. Išsiskyrimai. Aš pragyvenau, nebuvo girdėc, kas išsiskyrė... Pirma be kunigo niekas negyveno. Vienas žmogus norėjo išsiskirti – lenkė buvo paėmęs, – ir kunigas neišskiria, vienu kartą ir kitų, ir trečių, tai klebonas pasiūlė išvažiuok užsienin. Pinigų nėra. Tai kunigas davė jam pinigų. Jei būsi geras..., neprapuls mano pinigai, o jei smigsi, smigs ir mano pinigai“ (apie 1920) (IIES, b. 2167, l. 255).

Tačiau mano pašnekovui buvo neįprastas tolerantiškas šių dienų Lietuvos Bažnyčios požiūris į tuos, kurie nesilaiko religijos reikalavimų. Jis tai suprato kaip visų – religijos normų besilaikančių ir jų nesilaikančių – moralinį sulyginimą. Jis matė ryšį tarp tokio kunigo elgesio ir netvarkos ar tvarkos bendruomenėje ir visuomenėje. Vyro nuomone, kunigas, laidodamas gyvybę sau atėmusius, asmenis, gyvenusius religinės ir valstybinės institucijų neįteisintose santuokose, leido toliau egzistuoti netvarkai. Jis taip pat matė sąsają tarp kunigo elgesio ir šeimos išlikimo ar suirimo bei su tuo susijusių pasekmių.

„Pirma kur pasikorė, kunigas net nėjo laidot, dabar be skirtumo, ar gyvena susidėję, nežiūro, pirma kunigai tvarkė kitapos, nors tokių dalykų nebuvo, nuotykių. Nu mažai buvo nuotykių, pragyventa, ir negirdėc, kad pasikorė... Dabar pasiklausai, an dzienos kiek tokių. Mergaitė penkiolikos metų patėvį nudūrė. Pirma nebuvo tų išsiskyrimų, apsiženino, gerai, blogai, turi gyvenc. <...> Nu vis tiek išsilaiko šeima. Susmaišį, vieni vaikai, kici... Dėl ko tos žudynės? Vaikai neturi tėvo, motkos, vaikai prie vieno limpa, prie kito nelimpa, vaikai pagenda visi“ (IIES, b. 2167, l. 260).

Šiuo atveju kunigo vaidmenį vyras suprato kaip laiduojantį religijos reikalavimus atitinkančios šeimos išsaugojimą. Jai būdingas santuoką įteisinsiu asmenų buvimas drauge auginant vaikus. Nepaisant galimų šeimyninių problemų, tokia šeima, vyro nuomone, turėjo didesnes galimybes ugdyti pagal moralinius principus sugebančius gyventi asmenis. Pagal kitokius kriterijus sudarytai šeimai tai padaryti daug sunkiau. Kunigo elgesys, mano pašnekovo manymu, darė įtaką šeimai, o kartu ir visai visuomenei.

Taigi jis kunigą įsivaizdavo kaip tikėjimo arba tvarkos palaikytoją ir jos nesilaikančiųjų drausmintoją. Jis turėjo prižiūrėti bažnytinių pareigų atlikimą, šeimos santykius, tinkamai elgtis mirčių atveju. Todėl vyro tikėjimą trikdė drausmės trūkumas ir su tuo susijęs įsivaizduojamos moralinės ir socialinės netvarkos atsiradimas.

Apibendrinimas

Apibūdinant asmens santykį su tikėjimu, svarbu, kad „praeitis suderinama su dabartimi ir kad ateitis projektuojama pradedant nuo šio savęs supratimo, į dabartį pasitelkus praeitį“ (Westin 1983: 95). Nagrinėjamu atveju būtent pergyventa praeitis, kuri, be to, įvietinta gimtojo kaimo arba platesniu požiūriu gimtojo krašto bendruomenėje ikisovietiniu ir vėlesniu laikotarpiu, pasiūlė reikšmes, leidžiančias apmąstyti savo (kartu ir kitų) santykį su religija ir taip suteikė galios asmens religinei tapatybei, kartu jo moraliniam ir socialiniam žinojimui bei sprendimams, kas yra tinkama ir netinkama XX a. pabaigoje. Šis asmens moralinio žinojimo pagrindimas skiriasi nuo momentinės patirties, kurią pažymėjo Davidas P. Crandallas, rašęs apie Himba žmones šiaurės vakarų Namibijoje (Crandall 2004: 323).

Taigi tikėjimą mano pašnekovas suvokė kaip moralinę ir socialinę tvarką įkūnijančią ir ją laiduojančią sistemą. Atrodė, kad jis jam buvo įprastas, visuomet egzistuojantis, niekuomet nepranykstantis. Tačiau norėusi pažymėti, kad apie save, t. y. savo santykį su religija, kalbėjęs vyras taip pat minėjo ir religinės institucijos atstovus, o tiksliau – kunigus. Atkreiptinas dėmesys, kad per pokalbį pats žmogus pradėjo apie tai kalbėti. Be to, kartkartėmis vėl sugrįždavo pateikti ir įvertinti tam tikrą kunigų elgesį. Jis juos įsivaizdavo turinčius būti įprastos religinės sistemos, arba moralinės ir socialinės tvarkos, palaikytojus ir laiduotojus. Todėl jei ši tvarka pakrikdavo, atsakomybė tekdavo ir jiems. Vis dėlto mano pašnekovo gimtojo kaimo ar krašto tvarka kartkartėmis trikdėta. Tai buvo susiję su religinės institucijos bei jos atstovų kunigų veiksmis. Ją trikdė dvasininkų subiuokratėjimas, ekonominio aspekto, naujovių atsiradimas tikėjime, tikėjimas be drausmės. Taip pasikeitė bendruomenės ir kunigo vaidmenys: sumažėjo kunigo moralinis vaidmuo bendruomenėje, padidėjo žmonių vaidmuo. Tad mano pašnekovui kilo neaiškumų dėl kunigų – buvusių moralinių bendruomenės autoritetų – autoriteto.

Literatūra

- Apie kalėdojimą. 1998. Apie kalėdojimą, Krištopaitė D. (sud.). *Nuo Punsko iki Seinų. Iš Juozo Vainos rinkinių 2*: 27–31. Punksas: Aušra.
- Appadurai Arjun (ed.). 1997. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ariès Philippe. 1977. *L'Homme devant la mort*. Paris: Éditions du Seuil.
- Balys Jonas. 1993. *Lietuvių kalendorinės šventės: tautosakinė medžiaga ir aiškinimai*. Vilnius: Mintis.
- Berthoud Gérald. 1999. Un précurseur de Mauss. Felix Somlò et la question du don, *Social Anthropology* 7(2): 189–202.
- Bucevičiūtė Janina. 1998. Bažnyčių ir parapijų raidos tendencijos Telšių vyskupijoje po II Pasaulinio karo, Butrimas A. ir kt. (sud.). *Žemaičių praeitis* 8: 136–150. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla.
- Buškevičienė Angelė. 2005. *Barzdų parapija. Istorija, žmonės, likimai*. Kaunas: Naujasis amžius.
- Cholopovas Dmitrijus. 1998. Tradiciniai Lietuvos sentikių gimimo, krikštynų, laidotuvių ir mirusiųjų paminėjimo papročiai, Čiubrinskas V. ir kt. (red.). *Lietuvos sentikiai: duomenys ir tyrimai. 1996–1997. Staroobriadcy Litvy: materialy i issledovanija. 1996–1997*: 101–108. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Cohen Anthony P. 2003. *Self Consciousness: an Alternative Anthropology of Identity*. London, New York: Routledge.
- Crandall David. P. 2004. Knowing Human Moral Knowledge to be True: an Essay on Intellectual Conviction, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(2): 307–326.
- Dulaitienė (Glemžaitė) Elvyra. 1958. *Kupiškėnų senovė. Etnografija ir tautosaka*. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Čepienė Irena. 1997. Vaikų religinis auklėjimas Lietuvos kaime XX a. pirmojoje pusėje, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 11: 75–82.
- Čiubrinskas Vytis. 1991. Tradicinių valstietiškų trobesių statybos (įkurtuvių) papročiai, Kudirka J. (sud.). *Lietuvių liaudies papročiai*: 59–85. Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras.
- Douglas Mary. 1996a. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge.
- Douglas Mary. 1996b. Foreword. No Free Gifts, Mauss Marcel. *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*: vii–xviii. London: Routledge.
- Durkheim Émile. 1991. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Librairie Générale Française.
- Gaida Pranas. 1981. *Nemarus mirtingasis arkivyskupas Teofilus Matulionis. Ganytojas, kalinys, kankinys ir laimėtojas*. Roma: Lietuvių katalikų mokslo akademija.

- Galiniene Leokadija. 1995. Laidotuvių papročiai Saugų apylinkėje, Vėlius N. ir kt. (red.). *Lietuvinių kraštas*: 660–669. Kaunas: Litterae universitatis.
- Gečys K. 1946. *Katalikiškoji Lietuva*. Chicago: Draugas.
- Gedvilienė Aldona. 2004. Iš Lembo kaimo buitės ir papročių (XIX a. pabaiga – XX a. pirmoji pusė), Misius K. ir kt. (red.). *Kvėdarna*: 528–564. Vilnius: Versmė.
- Grigas Romualdas. 1998. Religinių santykių erdvė Lietuvoje: įtampų laukai ir jų pasireiškimo bruožai, *Filosofija, sociologija* 4: 37–46.
- Gudaitis K. 1957. *Lietuviai evangelikai*. Rodney: Rūta.
- Højbjerg Christian Kordt. 2002. Religious Reflexivity. Essays on Attitudes to Religious Ideas and Practice, *Social Anthropology* 10(1): 1–10.
- Holland Dorothy. 1997. Selves as Cultured. As Told by an Anthropologist Who Lacks a Soul, Ashmore R. D., Jussim L. (eds.). *Self and Identity: Fundamental Issues*. Rutgers Series on Self and Social Identity 1: 160–190. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Howell Signe (ed.). 1997. *The Ethnography of Moralities*. London, New York: Routledge.
- Ilgūnas Gediminas. 2005. *Sasnava: kraštas ir žmonės*. Marijampolė: Piko valanda.
- Jegelevičius Sigitas. 2002. *Nemunaitis ir jo parapija* 1–2. Vilnius: Katalikų akademija.
- Kalnius Petras. 2003. Liturginių metų laikų paisymas rengiantis vedyboms kaip konfesinės tapatybės išraiška, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai* 18(1): 177–195.
- Končius Ignas. 1996. *Žemaičio šnekos*. Vilnius: Vaga.
- Kosansky Oren. 2002. Tourism, Charity, and Profit: The Movement of Money in Moroccan Jewish Pilgrimage, *Cultural Anthropology* 17(3): 359–400.
- Kučas Antanas. 1979. *Arkivyskupas Jurgis Matulaitis Matulevičius. Gyvosios krikščionybės apaštalas*. Chicago: Draugas.
- Kudirka Juozas. 1993. *Lietuviškos Kūčios ir Kalėdos*. Vilnius: Vaga.
- Kudirka Juozas. 1997. *Apso ir Pelekų lietuviškoji kultūra*. Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras.
- Kviklys Bronius. 1980–1987. *Lietuvos bažnyčios* 1–6. Chicago: Amerikos lietuvių bibliotekos leidykla.
- Laidlaw James. 2000. A Free Gift Makes no Friends, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6: 617–634.
- Lambek Michael. 2000. The Anthropology of Religion and the Quarrel Between Poetry and Philosophy, *Current Anthropology* 44(3): 309–320.
- Laukaitytė Regina. 2003. *Stačiatikių Bažnyčia Lietuvoje XX amžiuje*. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla.
- Laumenskaitė Irena Eglė. 1991. Ar grįžta Lietuva į krikščionišką tikėjimą?, *Katalikų pasaulis* 1: 8–10.

- Löfgren Orvar. 1996. Le retour des objets? L'Étude de la culture matérielle dans l'ethnologie suédoise, *Ethnologie française* 1: 140–150.
- Lombaerts Herman. 2002. The Christian Identity, Vaitekūnas S., Ramonas A. (red. ir sud.). *Krikščionybė akademinėje visuomenėje*: 69–84. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Lukošiūnaitė-Malcienė Leokadija. 2002. *Dusetos*. Utena: UAB „Utenos spaustuvė“.
- Maceika Juozas. 1998. *Lazūnai*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Maksimaitis Mindaugas, Vansevičius Stasys. 1997. *Lietuvos valstybės ir teisės istorija*. Vilnius: Justitia.
- Maldeikis Petras. 1975. *Mykolas Krupavičius*. Chicago: Lietuvių krikščionių demokratų sąjunga.
- Marcinkevičienė Nijolė. 1998. *Pavarėnis*. Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras.
- Marcinkevičienė Dalia. 1999. *Vedusiųjų visuomenė: santuoka ir skyrybos Lietuvoje XIX amžiuje – XX amžiaus pradžioje*. Vilnius: Vaga.
- Marcinkevičius Andrius, Kaubrys Saulius. 2003. *Lietuvos Stačiatikių Bažnyčia 1918–1939*. Vilnius: Vaga.
- Mardosa Jonas. 1996. Laukų šventinimas Punsko apylinkėse, *Liaudies kultūra* 1: 32–33.
- Mardosa Jonas. 1997. Krikščionybės elementai lietuvių talkose XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 11: 123–134.
- Mardosa Jonas. 1999a. Kaimo religinio gyvenimo formos ir funkcijos XX a. pirmojoje pusėje, Merkienė I. R., Savoniakaitė V. (sud.). *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška. Etnologiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1992, 1993 ir 1995 metais*: 138–148. Vilnius: Mokslo aidai.
- Mardosa Jonas. 1999b. Religinis gyvenimas, Varkalienė L. (sud.). *Gruzdžiai*: 152–167. Vilnius: Žuvėdra.
- Mardosa Jonas. 2002. Kryžiaus dienos XX a.: krikščioniška ir žemdirbiška tradicija, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 21: 89–106.
- Maslauskaitė Aušra, Navickas Andrius. 2000. Katalikai pokomunistinėje Lietuvoje: sociologiniai eskizai, *Prizmė. Žurnalas apie Dievą ir Jo pasaulį* 1–2: 79–83.
- Matakaitė Sonata. 2002. *Religingumas kintančioje Lietuvos visuomenėje. Daktaro disertacijos santrauka*. Vilnius: Socialinių tyrimų institutas.
- Matakaitė Sonata. 2003a. Individualus religingumas ir kasdienis gyvenimas, *Filosofija, sociologija* 1: 37–42.
- Matakaitė Sonata. 2003b. Bažnytinis religingumas ir kasdienis gyvenimas šiuolaikinėje Lietuvos visuomenėje, *Istorija* 55: 59–64.

- Matakaitė Sonata. 2004. Individualaus religingumo bruožai šiuolaikinėje Lietuvos visuomenėje, *Istorija* 59–60: 131–137.
- Mauss Marcel. 1993. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Mauss Marcel. *Sociologie et anthropologie*: 143–279. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merkienė Irena Regina. 1999. Papročiai ir laiko dimensijos, Merkienė I. R., Savoniakaitė V. (sud.). *Etninė kultūra ir tapatumo išraiška. Etnologiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1992, 1993 ir 1995 metais*: 42–57. Vilnius: Mokslo aidai.
- Merkienė Irena Regina. 2005. Mirties etika Lietuvos kaimo kultūroje, *Lituanistica* 3: 15–37.
- Merkys Vytautas. 1999. *Motiejus Valančius. Tarp katalikiškojo universalizmo ir tautiškojo*. Vilnius: Mintis.
- Milius Vacys. 1997. Kryžiai ir koplytėlės lietuvių liaudies papročiuose, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 11: 207–216.
- Otto Lene, Pedersen Lykke L. 1998. Collecting Oneself. Life Stories and Objects of Memory, *Ethnologia Scandinavica*: 77–92.
- Pakalniškis Aleksandras. 1990. *Žemaičiai: etnografija* (perfotografuotas leidinys). Vilnius: Lietuvos dailės parodų direkcija.
- Paltarokas Kazimieras (red.). 1998. *Panevėžio vyskupija: istoriniai duomenys, pastoracinė veikla*. Parengė V. Jogėla ir R. Laukaitytė. Vilnius: Katalikų akademija.
- Parry Jonathan. 1980. Ghosts, Greed and Sin: the Occupational Identity of the Benares Priests, *Man* 15(1): 88–111.
- Parry Jonathan. 1996. On the Moral Perils of Exchange, Parry J., Bloch M. (eds.). *Money and the Morality of Exchange*: 64–93. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Parry Jonathan, Bloch Maurice (eds.). 1996. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Paukštytė Rasa. 1999. *Gimtuvės ir krikščynos Lietuvos kaimo gyvenime XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje*. Lietuvos etnologija 6. Vilnius: Diemedis.
- Potašenko Grigorijus, Cholopovas Dmitrijus. 1997. Sentikiai Rytų Lietuvoje, *Liaudies kultūra* 2: 52–57.
- Račiūnaitė Rasa. 2002. *Moteris tradicinėje lietuvių kultūroje: gyvenimo ciklo papročiai (XIX a. pabaiga – XX a. vidurys)*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla.
- Raitelaitytė Birutė. 1997. Kunigas Jonas Reitelaitis – istorikas, Dzūkijos krašto tyrininkas, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 11: 295–332.
- Ruel Malcolm. 2002. Christians as Believers, Lambek M. (ed.). *A Reader in the Anthropology of Religion*: 99–113. Malden, Oxford: Blackwell Publishers.
- Seymour-Smith Charlotte. 1987. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London, Basingstoke: Macmillan Press.

- Sökefeld Martin. 1999. Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology, *Current Anthropology* 40(4): 417–447.
- Stančikaitė Palma. 2001. *Kuosėnai*. Utena: UAB „Utenos spaustuvė“.
- Stulgys Algirdas. 1999. Taurakių kaimo nuotrupos, Varkalienė L. (sud.). *Gruzdžiai*: 94–97. Vilnius: Žuvėdra.
- Svidinskaitė Danguolė. 1999. Šventintas vanduo ir jo vartojimas: Bažnyčios ir liaudies požiūris (Trakų dekanatas. XX a. I pusė), *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 15: 537–566.
- Svidinskaitė Danguolė. 2000. Šventinta ugnis ir jos vartojimas: liaudiškasis požiūris (Trakų dekanatas. XX a.), *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 16: 347–364.
- Svidinskaitė Danguolė. 2001. „Jau verbela... tai nuo senovės, nuo senų senovės“: išmokti veiksmai (Trakų dekanatas. XX a.), *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 18: 191–223.
- Svidinskaitė Danguolė. 2003. Sekmadieninio laiko valdymas XIX–XX a. I pusės katalikų katekizmuose, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai* 18(1): 279–322.
- Šaknys Žilvytis Bernardas. 2001. *Kalendoriniai ir darbo papročiai Lietuvoje XIX a. pabaigoje – XX a. pirmojoje pusėje: jaunimo vakarėliai*. Lietuvos etnologija 7. Vilnius: Diemedis.
- Šaknys Žilvytis. 2006. „Kitoks laikas“ lietuvių jaunimo gyvenimo ritme, *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 5(14): 35–52.
- Tarka Krzysztof. 1998. *Litvini w Polsce 1944–1997*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Tooker Deborah E. 1992. Identity Systems of Highland Burma: ‘Belief’, Akha *ZÁη*, and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity, *Man* 27(4): 799–819.
- Ulčinskas Vladas. 1995. *Raitininkų kaimas (1850–1950)*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- Vaicekauskienė Aldona. 1995. Žolinė Punske, Paransevičius J. S. (red.). *Iš Suvalkų krašto praeities ir dabarties*: 104–111. Punksas: Lenkijos lietuvių bendruomenė ir „Aušros“ leidykla.
- Vaicekauskienė Aldona. 1997. Krikščioniškieji Punsko parapijos vestuvių aspektai XX a., *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 11: 97–105.
- Vaicekauskienė Aldona. 2004. Žolinė Punske, Vaicekauskienė A., Sidarienė N., Vitkauskas R. (pareng.). *Žolinė Punske. Zielna w Punsku*: 3–18. Punksas: Aušra.
- Vaičiūnas Vytautas Steponas, Motuzas Alfonsas. 2006. Tradicinės katalikų liaudies maldingumo praktikos nūdienos liaudies šeimos papročiuose, Vaiteikūnas S., Ramonas A. (red. ir sud.). *Krikščioniška šeima ir visuomenė*. Tiltai.

- Priedas: mokslo darbai 31: 103–147. Klaipėda: Klaipėdos universiteto leidykla.
- Vidmantas Edvardas. 1995. *Religinis tautinis sąjūdis Lietuvoje XIX a. antrojoje pusėje – XX a. pradžioje*. Vilnius: Katalikų akademija.
- Vyšniauskaitė Angelė. 1993. *Mūsų metai ir šventės*. Kaunas: Šviesa.
- Vyšniauskaitė Angelė. 1995a. Vedybos, Vyšniauskaitė A., Kalnius P., Paukštytė R. *Lietuvių šeima ir papročiai*: 271–395. Vilnius: Mintis.
- Vyšniauskaitė Angelė. 1995b. Laidotuvės, Vyšniauskaitė A., Kalnius P., Paukštytė R. *Lietuvių šeima ir papročiai*: 442–466. Vilnius: Mintis.
- Vyšniauskaitė Angelė. 1999. Kryžiaus ženklas lietuvių liaudies papročiuose, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai* 17: 517–523.
- Vosyliūtė Anelė. 2002. Kaimo bendruomenė: gyvenamosios bruožai, Čiužas A. (sud.). *Rytų Lietuva: visuomenės ir socialinių grupių raiška bei sąveika*: 56–106. Vilnius: Mokslo aidai.
- Westin Charles. 1983. Self-reference, Consciousness and Time, Jacobson-Widding A. (ed.). *Identity: Personal and Socio-Cultural*. Acta Univ. Ups., Uppsala Studies in Cultural Anthropology 5: 93–110. Uppsala: Humanities Press.
- Zinkevičius Zigmantas. 1995. Katalikų Bažnyčia ir lietuvių kalba XIX–XX amžių sandūroje, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai* 15: 355–364.
- Žostautaitė Petronėlė. 1997. Evangeliški surinkimai Mažojoje Lietuvoje, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 11: 47–58.

Troubled Faith: Religion, Self and the Construction of Morality

Danguolė Svidinskaitė

Summary

Despite the importance of religion in contemporary Lithuania, the individual's relationship to religion is often defined as formal, as the demonstration of the externals of religion, constrained by collective norms. The authority of the Church, rather than a religion grounded in personal experience and convictions is acknowledged. This means primarily the Catholic or Christian faith. In the press and in occasional public discussions, older people are criticized as having had influence on the younger generations in the past and exerting it in the present. Faith, by the younger generations, is perceived as cultural heritage, tradition, based on "the consciousness of the peasant in the 19th century". This

raises the question of what is and what is not true faith? Nevertheless, what does the individual, who goes to church, and observes other religious practices, and acknowledges the authority of the Church as a religious institution, think about his/her, and others', relation to religion?

The article analyses the individual's relationship to religion and pays attention to the perceptions of faith and its discourse related to the priests and the religious institution. During fieldwork "at home" at the end of the 20th century and at the beginning of the 21st, based on interviews and, partly, on participant observation, the author derived the impression that the topic of clergy was quite important and related to the individual's attitude to religion in Lithuania. The ethnographic case which is chosen for analysis seems suitable as an example of reflexivity of one's own (and, at the same time, others') faith. At the same time, attention is paid to the individual context of implication. This usually disappears when one treats a group and when an examination is based on many cases, searching for common features between them. The individuality of this case, therefore, should be underlined. It is linked to a person's life story. My interlocutor was born in the early 1910's in a village in Dzūkija. He is a Lithuanian. He had an elementary education and attached himself to the Catholic faith.

Faith was understood by this practitioner as a system which embodied and ensured the moral and social order in their community and, generally, in society. In this perspective the article also deals with the construction of morality. It seemed that the faith was routine to the individual. His faith and faith in general, as a system, was imagined as always existing and never disappearing. That is why the author labelled it the everydayness of the interlocutor's faith. Defining the relationship of the individual to religion, it is important to note that the experienced past, which had been localized in the community of the native village, or, in the broader sense, in the native country in pre-Soviet and later time, offered the interlocutor meaning to reflect on his own, and on others', relationship to religion. In this way, it empowered the religious identity of the individual, as well as his moral and social knowledge in reaching decisions about what was proper and not proper at the end of the 20th century.

In the course of discussion of the individual's relation to religion, the representatives of the religious institution, the priests, were also mentioned. The priests were imagined as the maintainers and ensurers of the faith, and the traditional moral and social order. If this order failed, the responsibility lay equally on them. In this sense, the order of the interlocutor's native village was disturbed time after time. It was bound to the activities of the religious institution and its representatives, the priests in the denial, for example, of the

efforts of parishioners to reorganize the boundaries of their parishes. The solution adopted contradicted the opinion of local people and their understanding of the moral and social order. Whether the priest disturbs this order or not, also depends on how he disposes of the collection plate: disburses it to others or adds to his own wealth. The participation of the priest at the funeral rites was also quite unusual to the interlocutor: it contradicted his prior knowledge, based on past personal experience, when the village community fulfilled the principal role at the funeral of its dead members. A burial "tax" reinforced the unusualness of the new practice. The appearance of moral and social disorder was also caused by institutional reforms in the Church: a more liberal attitude of priests to the observance of religious prescriptions. In sum, the faith of the perceiving individual was disturbed by bureaucratisation of the clergy, new economic considerations, innovations in ritual and loosening of discipline. In this manner the roles of the priest and community changed. The moral role of the priest diminished. The interlocutor was no longer certain of the authority of the priests which had been the moral authorities in the community in the past.

Gauta 2004 m. gegužės mėn.

